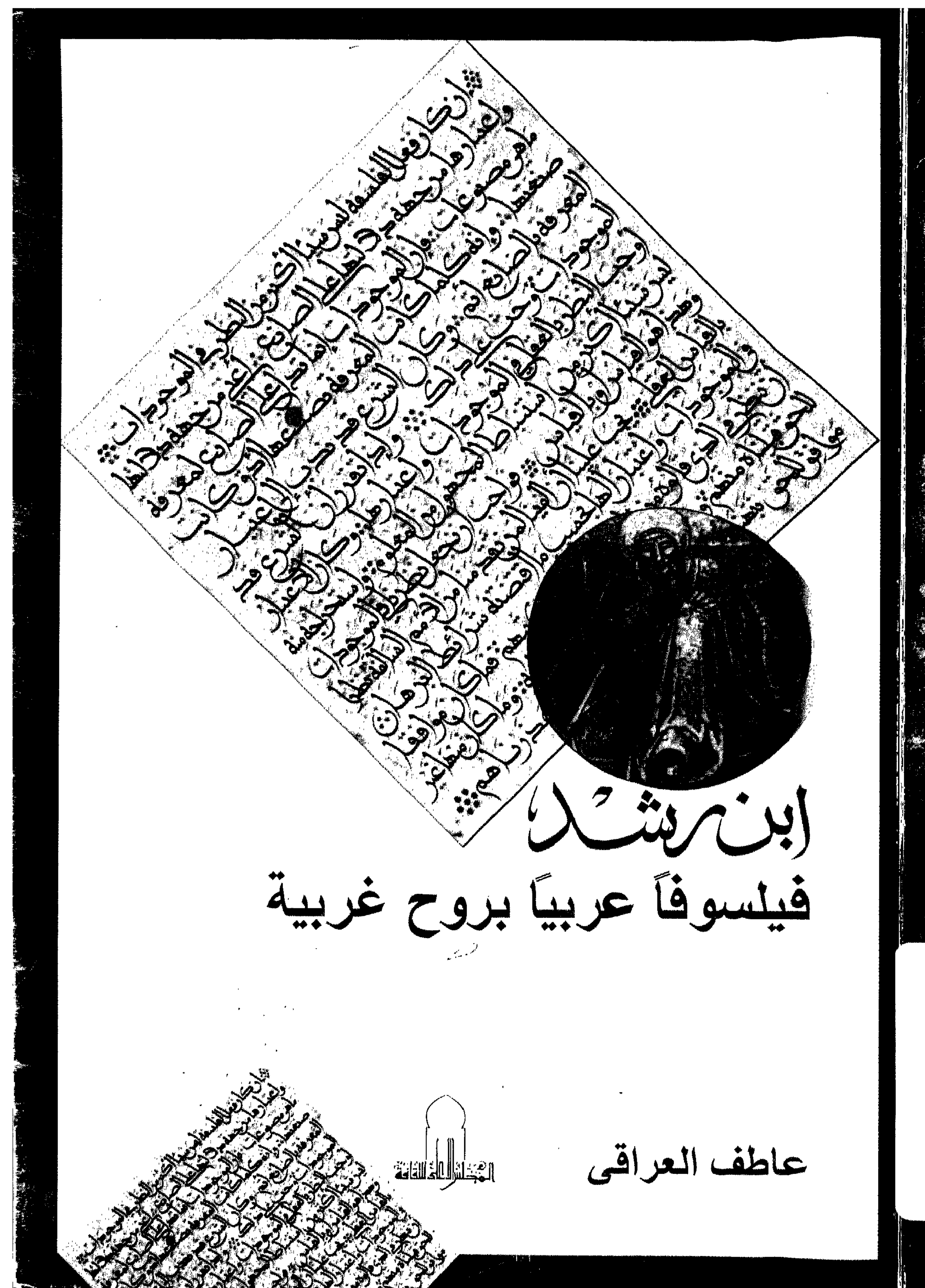

ابن رشد
فيلسوفاً عربياً بروح غربية
المجلس الأعلى للثقافة
عاطف العراقى

ابن رشد

فيلسوفاً عربياً بروح غربية

تأليف :
عاطف العراقي



٢٠٠٢



تصدير عام

فيلسوف عربى بروح غربية

غير مجد في ملتي واعتقادي، إهمال تراث ابن رشد أعظم وآخر فلاسفة العرب، لقد قال بأفكاره لكي يكتب لها الدوام والخلود. إنها أفكار عقلانية تنويرية فى أساسها وفى أهدافها. وعار علينا نحو أبناء الأمة العربية إذا نحن أهملنا فكر هذا الفيلسوف العملاق، عميد الفلسفة والتنوير فى أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها. إنه الفيلسوف العربى ولكن بروح غربية.

وإذا كان هذا الفيلسوف الذى اهتمت به أوروبا التى تقدمت عن طريق أفكاره إلى الأمام، وأهمله أبناء أمتنا العربية التى رجعت إلى الوراء لأنها ظلت محصورة فى الفكر التقليدى، وفكر الغزالى عدو الفلسفة والتفلسف، وآراء ابن تيمية، فإن الوقت قد حان لدراسة آراء هرم ثقافتنا العربية فى الماضى، وهو ابن رشد الفيلسوف والعالم المفكر العربى بروح غربية.

لقد ولد ابن رشد عام ١١٢٦م وتوفى عام ١١٩٨م. وكم خاض العديد من المعارك الفكرية وحيث انتهى به الحال إلى النفى والطرد. لابد أن نسأل أنفسنا كل لحظة هل استفدنا حقا من فكر ابن رشد ومن منهج ابن رشد أم أننا أصبحنا كالقطة التى تأكل أبناءها؟ إن التأمل فى واقعنا العربى المعاصر يدلنا تمام الدلالة على أننا لم نستفد استفادة حقيقية من فكر هذا الفيلسوف الذى قال بأفكار مستقبلية، أفكار لا يصح أن تظل فى زوايا الإهمال والنسيان، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

دعانا ابن رشد إلى جعل العقل الدليل والمرشد، إنه يقف عن طريق حسه النقدى على قمة عصر الفلسفة العربية، وحيث انقطع بوفاته وجود فلاسفة عرب. ومنذ ثمانية قرون إذا زعم فرد عربى الآن، بأنه يعد فيلسوفا، فإن هذا الزعم من جانبه يعد جهلا على جهل وتعبيرًا عن تضخم الأنا.

لا يصح إذن الابتعاد عن طريق العقل، أشرف ما خلقه الله فينا، طريق النور الذى يدفعنا إلى الأمام هذا أساس دعوة ابن رشد. فالعيب إذن ليس فى التراث، ولكن فى الفهم الخاطئ للتراث.

ينبغى علينا الانفتاح بكل قوة على كل الثقافات الأخرى. وهذا يعد تطبيقا لدعوة ابن رشد الذى قال: فلنبحث عن كتب القدماء ونقوم بدراستها. أليست هذه دعوة تراثية مشرقة وضاءة تقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه.

نعم نجد فكر ابن رشد معبرا عن حس نقدى، والنقد من أخص خصائص الفلسفة والتفلسف. إن الإنسان فى حقيقته يعد حيوانا ناقدا. ولما كان ابن رشد ملتزما بنقد العديد من الآراء والاتجاهات التى رأى من جانبه أنها تعد بعيدة عن العقل والمعقول. نقد أفكار الصوفية وآراء الأشاعرة ووجهات نظر المقلدين والرجعيين وكان فى نقده معبرا عن تمكنه بكل ما هو عقلانى تنويرى، ومبتعدا تماما عن فكر الظلام وحياة الظلام. لقد كان ابن رشد عالما وطبيبا، بالإضافة إلى كونه فيلسوفا، ورأى أن الواجب يقتضى الكشف عن أخطاء الذين ذهبوا إلى القول بعدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات. وكان يؤمن بأن البرهان العقلى يعد أسمى صور الأدلة، ومن هنا نجده يتجه بكل قوته نحو نقد الأدلة الخطابية التى يلجأ إليها عامة الناس وأشباه المثقفين.

بين لنا ابن رشد من خلال اهتماماته العلمية. والطب منها على وجه الخصوص، أن العلم يعد معبرا عن القوة، قوة الشعوب، قوة التقدم، وأن الجهل على العكس من ذلك يعد معبرا عن التخلف والظلام والصعود إلى الهاوية. وواجب علينا الاستفادة من دعوة ابن رشد وخاصة بعد انتشار الدعوات الظلامية الرجعية وانتشار الجهل اللامعقول بيننا. إنه من المنطقى أن نطلب من المتأخر أن يسعى بكل قوته لكى يلحق بالمتقدم. ومن غير المنطقى أن نطلب من المتقدم أن يقف فى مكانه

ثابتا حتى يلحق به المتأخر. إنها سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا.

دعانا ابن رشد إلى أن نلجأ إلى التأويل العقلى، وقال إن كل ظاهر من النص، إنما يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وإن هذا الرأى يجب أن يتمسك به كل مؤمن وكل عاقل.

أقام ابن رشد دراسته لمشكلة المعرفة، على أساس العقل أساسا، بين لنا أن التمييز بين الخير والشر، إنما يقوم على العقل وحده، درس ابن رشد مشكلة حرية الإرادة على أساس برهانى عقلانى، ولم يؤسس ابن رشد رأيه على أساس خطابى إنشائى.

ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من المشكلات فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد منذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

لقد سخرنا من ابن رشد حين أخذنا نتحدث عن قضايا وهمية زائفة كقضية الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الأوروبية. نعم سخرنا وأهملنا فيلسوفنا ابن رشد الذى فتح الطريق أمام الفكر العلمى العقلانى، والذى نحن فى أمس الحاجة إليه الآن. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من تلك الحالة أو هذا المصير، إلا بأن نقوم بدك أرض التقليد والظلام دكا.. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التى تقوم على تقديس العقل بحيث نجعله معيارا وأساسا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى مستعدا للدخول فى قرن جديد، هو القرن الحادى والعشرين.

نعم يجب علينا فى حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية الفلسفية. لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون، كأنه كان يتوقع ما سيجىء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقليا حين

يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدثون عن غزو فكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وعقولهم الضيقة وأفهامهم القاصرة وكأنهم مثل الدون كيشوت فى محاربة طواحين الهواء.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات التي تعد نارا ونورا. الصفحات التى أساء فهمها فى العصر الحديث أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة.. أناس حشروا حشرا فى دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين، ومن النادر أن نجد عربياً فى العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد ومغزى دعوته حق الفهم، فى الوقت الذى نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان؟ وان كان ابن رشد قد ولد فى بلدة أوروبية لأقاموا له التماثيل فى كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكن كان فيلسوفا عربيا، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته، حيث أصبحنا فى حالة من الجفاف الفكرى، هذا الجفاف لا يكون القضاء عليه عن طريق استخدام محلول معالجة الجفاف، بل يكون عن طريق السعى بكل قوة نحو التمسك بالروح العقلية، الروح التنويرية، الرؤية النقدية.

فلنحتفل إذن بأفكار أعظم فلاسفتنا، ابن رشد، حتى نضع فى اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية، وكلها دروس استفدناها من ابن رشد.

إننى أكاد أقطع بأن روح ابن رشد ترفرف الآن فى سعادة وذلك حين تدرك أن وصل ما انقطع لا يمكن أن يتم إلا من خلال الفلسفة الرشدية. فلنتجه إذن إلى دراسة آراء هذا الفيلسوف وما أعظمها وما أعمقها، وإن كان أهل التقليد، وأنصار الظلام لا يعلمون ولا يدركون. ولكن ماذا نفعل أمام محاولات أشباه الباحثين وأنصار الظلمة والظلام.

نعم يجب علينا الاستفادة من دروس الفلسفة الرشدية حتى تتحقق لنا حياة فكرية فى مستقبلنا أفضل من حالتها فى ماضينا وحاضرنا.

إنها دعوة من جانبنا، فهل يا ترى ستجد صداها في نفوس وعقول أبناء أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها؟ هل يا ترى سنواصل دراستنا لآراء فيلسوفنا العربي، صاحب الروح الغربية؟؟!!

عاطف العراقي

القاهرة – مدينة نصر

في العاشر من ديسمبر عام ٢٠٠١م



الفصل الأول

الحياة الفكرية لفيلسوف عربى كان معبّرا عن روح غربى

دعوة إلي منهج جديد لدراسة أفكاره



١- حياته العقلية وأسباب نكبته:

نشأ ابن رشد في بيئة عقلية ، فجده كان من كبار الفقهاء. وكذلك كان أبوه حيث إن ابن رشد قد استظهر على أبيه الموطأ حفظا. ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه فحسب ، بل أخذ عن أبي القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة وأبى بكر بن سمحون وأبى جعفر بن عبد العزيز وأبى عبد الله المازرى.

والدليل على تعمقه فى دراسة الفقه، وضعه لكتابه " بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه ". وأصبح بذلك أوحد عصره فى علم الفقه والخلاف. بل إن من المؤرخين من ذهب إلى أن شهرة فيلسوفنا إنما ترجع أساسا إلى اشتغاله بالفقه.

فإذا انتقلنا من الفقه إلى الميادين الأخرى، وجدنا تعمقا لا حد له من جانب فيلسوفنا. فبالنسبة لعلم الكلام، نجد من جانبه نقدا وتفنيدا لآراء علماء الكلام يكشفان عن دراسته العميقة لهذا العلم.وما يقال عن الفقه وعلم الكلام، يقال عن دراسته لمذاهب الفلاسفة، وشرحه لأرسطو، ودراسته للطب. وبذلك جمع فيلسوفنا الخالد بين هذه الميادين العديدة بعد دراسته الطويلة طيلة حياته. يقول ابن الآبار: إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة. هذا ما يقوله ابن الآبار، وهذا صدق، إذ إننا لم رجعنا إلى تلك القوائم[1] التى وضعها أمثال بروكلمان وريتان وجدنا فيلسوفنا قد تعمق فى دراسة ميادين عديدة تكاد تشمل كل العلوم والمعارف الموجودة فى عصره.

ومن المناسب فى هذا المجال، أن نشير بإيجاز إلى سبب نكبته.

---

(١) يمكن الرجوع إلى القائمة التى وضعناها للموجود فعلا من مؤلفات وشروح ابن رشد، وذلك فى كتابنا: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٣٢٥ وما بعدها. (طبعة دار المعارف بمصر).

فإذا رجعنا إلى كتب التراجم سواء القديمة منها والحديثة وجدنا الكثير منها يورد سببا أو أكثر من سبب لنكبته ،ومنها من يورد سببا واحدا ، ومنها من يورد جملة أسباب ويحاول ترجيح واحد منها.

من هذه الأسباب ما ذكره لنا عبد الواحد المراكشى فى كتابه : المعجب فى تلخيص أحبار المغرب ، قائلا : إن من أهم أسباب نكبته. أن ابن رشد حين أخذ فى شرح كتاب الحيوان لأرسطو قال فيه عند ذكر الزرافة : وقد رأيتها عند ملك البربر ، غافلا بذلك عما يجب عليه إزاء معظم الملوك.

ومنها أنه كانت هناك صلة قوية بين ابن رشد وبين أبى يحيى أخى المنصور ووالى قرطبة ، ولا يخفى أنه كانت هناك فجوة بينهما كما تذكر ذلك كتب التاريخ.

والمهم عندنا أن جمهرة المؤرخين قد اتفقوا على أن بداية النكبة كانت عندما قدم قوم ممن يناوئونه من أهل قرطبة إلى المنصور - وهو الذى حدثت فى عهده نكبة فيلسوفنا - بعض التلاخيص التى كان يكتبها ابن رشد على مؤلفات ارسطو. وفيها يقول : فقد ظهر أن الزهرة إحدى الآلهة ، وأوقفها أبا يوسف المنصور على هذه الكلمة. ونجم عن ذلك أن استدعاه المنصور فى جمع من الرؤساء والأعيان ، ولعنه وأمر بطرده من المجلس.

وقد انتهى الأمر بنفى ابن رشد إلى أليسانة وهى على مقربة من قرطبة. ثم استدعاه المنصور إلى حضرة مراكش فى أخريات أيامه للإحسان إليه والعفو عنه. وأخيرا توفى فيلسوفنا فى التاريخ الذى ذكرناه فى مفتتح هذه المقالة.

ويبدو لنا - إذا أردنا أن نرجح سببا حقيقيا لنكبته - أنه من الضرورى عدم اقتطاع هذا الحادث المؤسف فى حق أعظم فلاسفة العرب على وجه الإطلاق ، عن التيار العام الذى كان موجودا بالأندلس. وهو ذلك التيار الذى كان مصبوغا بمحاولة بعض الفقهاء الأخذ بناحية الفكر ، محاولين من جانبهم توجيه الاتهام إلى كل من

حـاول منازعـتهم فـى هذا المجال.ومن هنا، فإنه يبدو لنا أن السبب الحقيقى لنكبته إنمـا يكمـن فـى تهويـلات الغلاة من الفقهاء الذين حاولوا تصوير الدين وكأنه يتنافى مـع الفلسـفة. وهـذا - فيما نرى - قد يعد السبب الحقيقى لنكبته. يقول ابن رشد: فكـم مـن فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء، هكذا نجدهم. وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية.

وهكذا كان تصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة آتيا فى جانب بعض الغـلاة مـن الفقهاء وأشياعهم وهم الذين - كما قلنا - رغبوا فى الاستيلاء على الجو الفكرى والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم يجب هجرها.

٢- شرحه لأرسطو يعد تعبيرا عن روحه الغربية:

قلـنا إن ابـن رشـد قـد تعمـق فـى دراسة جوانب عديدة من المعرفة الإنسانية. ولكنـنا لم نـتحدث بعـد عـن أهم وأعظم عمل قام به. عمل كان سببا فى تلك المكانة الـتى حظـى بهـا فـى أوروبـا. وهل تلك الحركة الفكرية الخصبة، ونعنى بها حركة "الرشدية اللاتينية" التى كانت ثمرة لما جاء فى شروحه على أرسطو؟

هـذا العمل - كما قلنا - هو شرحه لأرسطو وتقديم فلسفة خالية من الشوائب والمتناقضـات والـتأويلات الفاسـدة الـتى طالمـا وجدناهـا عـند أسـلافه مـن الشـراح والفلاسفة. ولكن ما الأسباب التى دفعته إلى ذلك؟.

يجـدر بـنا أن نـتحدث عن اتصاله بالخليفة، إذ إن هذا الاتصال كان من أهم الأسـباب التى دفعت به إلى القيام بهذا الشرح. يقول ابن رشد: لما دخلت على أمير المؤمـنين أبـى يعقوب، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى. فكان أول مـا فاتحـنى فـيه أمـير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى، أن قـال لى: مـا رأيهـم فـى السـماء - يعنى الفلاسفة- أقديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى

الحياء والخوف وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له.ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت، فعرف ما عندى من ذلك[٢].

هذه هى المقابلة التى كانت بداية لقيام فيلسوفنا ابن رشد بشرح أرسطو. فكتب التاريخ والتراجم تخبرنا أن أمير المؤمنين قد أراد قراءة أرسطو، بيد أنه كان يشكو من قلق عبارته أو عبارة المترجمين عنه. فأبلغ هذه الرغبة إلى ابن طفيل، غير أنه لكبر سنه واشتغاله بالخدمة، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين وقال له: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك، فافعل. وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة[٣].

٣- إعجابه بأرسطو، والدعوة لمنهج جديد فى دراسة فلسفة ابن رشد:

المنهج الجديد الذى ندعو إليه هو ضرورة الرجوع إلى شروحه على أرسطو. ويجب علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التى لا تمثل عندنا غير جانب تقليدى من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعانى الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلابد لنا من الرجوع إلى شروحه. ودليلنا على ذلك أن المتتبع لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما

---

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ص ٢٤٢-٢٤٣ وأيضا: Renan: Averroes et l averroisme p.33.

(٣) عبد الواحد المراكشي: المعجب ص ٢٤٣.

نجد بين تضاعيفها نقدا حرا جريئا للمتكلمين وغيرهم من مفكرى الإسلام.وطالما تجد فيها أيضا دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية. إذ إن العادة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتابا يودعه أفكاره الخاصة. وحين يشرح أو يفسر كتابا لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضع الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تماما عن ذلك. فهو أولا: يبدى إعجابه الشديد بأرسطو كما سيتبين لنا بعد قليل. وثانيا: نجد بين ثنايا مؤلفاته تأييدا لما يذهب إليه فى شروحه على أرسطو كما سيتضح بعد قليل.

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف واعتبار مؤلفاته مجرد كتب احتوت حقائق أراد بها مجرد التعبير عن جوانب تقليدية. وقد يكون ما دفعه إلى ذلك ظروف المجتمع فى عصره والتى لم تكن تسمح بالتعبير تعبيرا حرا عن أفكار قد يبدو فى بعضها نوعا من الجرأة والصراحة التى لا حد لها.

نوضح ذلك من جانب آخر. فمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة فعلا تعد مشكلة زمنية بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم فى عصرهم قبل البدء فى تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة.وهذا هو دافع ابن رشد مثلا لكتابيه " فصل المقال" و"مناهج الأدلة" وهذان الكتابان طالما احتفلنا بهما وبالغنا فى بيان عمقهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتاب " كتهافت التهافت" لابن رشد إنما كان الهدف الأساسى منه مجرد الرد على الغزالى، بمعنى أنه يتضمن عرضا نقديا أكثر من كونه يحتوى على عناصر بنائية فى صلب مذهب ابن رشد.

قلنا إن فيلسوفنا ابن رشد قد أبدى إعجابه بأرسطو. دليل هذا أننا إذا رجعنا إلى شروحه وبعض تأليفه وجدناه قد فضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين

أتو بعده حتى زمان ابن رشد. فهو مثلا يقول فى مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات: " مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا. وهو الذى ألف فى علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وأكملها. وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى ألفت فى هذه العلوم قبل مجئ أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها.

ويقول ابن رشد فى مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: "نحمد الله كثيرا على اختياره ذلك الرجل - أى أرسطو - للكمال. فوضعه فى أسمى درجات الفضل البشرى، والتى لم يستطع أن يصل إليها أى رجل فى أى عصر. فأرسطو هو الذى أشار إليه الله تعالى بقوله: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ونود أن نشير من جانبنا - فى معرض دعوتنا إلى هذا المنهج الجديد الذى قلنا إنه يتمثل فى المطالبة بالرجوع إلى شروح الفيلسوف على أرسطو - إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب، بل نحسب أنه كان صادرا عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله فى أكثر نظرياته.

فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئا لأنه اتبع المنهج البرهانى. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيتضح بعد قليل - استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعد جزءا لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص. بل لابد من أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره.

فهو دائم ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة فى سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية ولا سيما فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم.

ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر. إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية في الدلالة. هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأيا من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته، ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التي قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييدا ظاهرا.

نضرب على ذلك مثالا واضحا في تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد: "إن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبت حجة. وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أوضده"[٤].

ابن رشد إذن يحاول الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهورا بينا من خلال شروحه وتفاسيره ومن خلال مؤلفاته أيضا. وإذا كنا ندعو من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل في الاعتماد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة، فإن تحت يدنا الكثير من النصوص التي تنهض دليلا على تأييد دعوتنا اليوم. وقد آن لنا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي أن نبحث في فلسفة ابن رشد بحثا ينظر إليها من منظور يختلف عن ذلك المتطور الذي طالما بحثت فلسفته على أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدي الذي يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت.

٤- الطريق البرهاني هو الطريق الذي يتبعه ابن رشد:

وإذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره، فإن سبب

(٤) تلخيص السماع الطبيعي لابن رشد، ص ٢.

ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهاني هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى، مبينا أن الكثير من أقوالهم لا تعدو كونها طرقا إقناعية أو على أحسن الفروض طرقا جدلية. وكل من الطريقتين تعدان فى مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم. ونؤكد على قولنا هذا. وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التى تقطع بذلك قطعا لا مجال للشك فيه. فهو يقول فى تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو: " فليس بواجب أن نصوص فجصا بالغا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان.

وإذا قال قائل بأن هذا القول فى مدلوله يعد قولا أرسطيا، فإننا من جانبنا نسوق قولا من تهافت التهافت لابن رشد يؤيد اتجه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. كما يقول - فى معرض تفضيله الطريق البرهانى على ما عداه من طرق أخرى- إن الأقاويل البرهانية قليلة جدا حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعارف والدر الخاص من سائر الجواهر. كما يقول فيلسوفنا أيضا -فى معرض رده على الغزالى - إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان. فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان. بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة.

ابن رشد يقول هذا فى مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو. استمع إليه يقول فى تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو - فى معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساسا فيما يرى أهل جدل لا برهان- يقول فيلسوفنا: فإنه لما كان هذا العلم يقصد علم الكلام- يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل، سوفسطائية كانت، جاحدة

للمبادئ الأول، أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها[٥].

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين ويرتضى لنفسه طريقا ثالثا.

فهو ينقد الأدلة الخطابية– وهذا هو الطريق الأول – لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعى فى جوانب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينقد أيضا الأدلة الجدلية – وهذا هو الطريق الثانى – حيث إنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام.ونقده لهم أعنف من نقده لأصحاب المسلك الإقناعى، فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة.

أما الطريق الثالث – وهو ما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه – فهو طريق البرهان. وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغى أن يكون كذلك. وابن رشد يؤيد المسلك البرهانى أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلا. والمبادئ التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أى فيلسوف التخلى عنها فى بحثه فى قضايا الفلسفة.

ولكن ما هى أهم المبادئ التى يقررها طريق البرهان هذا الذى ارتضاه ابن رشد آخذا أكثر عناصره عن أرسطو، ثم مطبقا له على قضايا فلسفته؟

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وهو لم يزل بعد حبيسا فى عالم المخطوطات[٦]، وجدنا ابن رشد يقول: إن البرهان يقرر أننا نعلم الشىء علما

---

(٥) انظر فى تفصيل ذلك كله كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٥٠ وما بعدها.

(٦) شرعنا فى تحقيق هذا المخطوط المهم اعتمادا على نسخة دار الكتب المصرية. ونرجو أن يظهر قريبا.

حقيقيا متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علته، وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة(7).

كما يذهب إلى أنه إذا كان من الضرورى أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التى هو بها موجود - إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع - فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعا: أى علة علمنا بالنتيجة، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه(8).

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل،وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها. دليل هذا أن النتيجة الضرورية - فيما يرى ابن رشد - لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية.

وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أى غير مستحيلة ولا متغيرة(9).

٥- نظرية المعرفة:

قلنا إن ابن رشد قد ارتضى طريق البرهان مستمدا أساسه عن أرسطو من خلال شروحه ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية. وهذا يؤدى بنا إلى القول بضرورة الاعتماد أساسا على الشروح. بحيث إننا إذا وجدنا ثمة تعارض بين قضاياه التى بثها فى تضاعيف شروحه وقضاياه التى ذهب إليها فى مؤلفاته، فإن الأساس عندنا هو الشروح لا المؤلفات، التى لا يخفى - كما قلنا - أن بعض ما فيها قد وضع لظروف وحاجات اجتماعيـــة.

---

(٧) ص ١٧٦ من المخطوطة.

(٨) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٩) المصدر السابق، ص ١٧- ١٨٠.

وإذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التى ذكرها ابن رشد والتى تهدينا إلى الطريق الذى ارتضاه، فإننا أيضا إذا رجعنا إلى الأسس الرئيسية التى تحكم نظرياته، وجدنا صدق ذلك. بمعنى أنه من السهل علينا رد عناصر فلسفته إلى مبادئ استقاها عن أرسطو وتوصل إليها - كما قلنا - من خلال قيامه بالشرح والتفسير، مقدما لنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره. ويمكن أن ندلل على ذلك بأمثلة موجزة وموجزة غاية الإيجاز فى حدود النطاق المرسوم لهذه المقالة، قاصدين من ذلك الدعوى إلى تجاوز ذلك الطريق التقليدى الذى طالما بحثت فلسفته على أساسه.

فهو مثلا فى نظرية المعرفة يتجاوز المعرفة الحسية ليصل إلى المعرفة العقلية، طبقا لما يقول به من تدرج الوظائف العقلية. كما ينقد القول بوجود كليات مفارقة، وذلك بناء على رأيه الذى يذهب فيه إلى أن المعقولات تستند إلى المحسوسات. إذ إننا إذا ذهبنا إلى أن هذه الكليات موجودة خارج النفس، لزم أن يكون لها كليات أخر خارج النفس بها يصير الكلى الأول معقولا وللثانى ثالثا وهكذا إلى غير نهاية.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن فيلسوفنا شأنه فى ذلك شأن أرسطو، يصعد من الحس إلى العقلى ومن الجزئى إلى الكلى. فليس العلم علما للمعنى الكلى، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يتمثل فى قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد.

من هذه النقطة - فيما نعتقد - يبدأ ابن رشد فى بيان رأيه فى مشكلة غاية فى الأهمية لعبت دورا مهمًا عند فلاسفة ومتصوفة الإسلام. فإذا كان هناك طريقين للاتصال: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا، واتصال يعتمد على القول بأن موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء؛ فإن ابن رشد يقول بالطريق الأول، وذلك طبقا لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى تصل إلى المعقولات، أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة، منكرا طريق

التصوف. وذلك – كما قلنا – يتمثل في إعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.

٦- قدم العالم:

هذا عن نظرية المعرفة، فإذا انتقلنا منها إلى مقال ثان وأخير من بين عشرات الأمثلة التي تنهض على تأكيده الاتجاه الأرسطي ومحاولته الوصول إلى الطريق البرهاني، اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو في أدلة على قدم العالم والتي فند بها اعتراضات الغزالي التي تقوم على القول بحدوث العالم.

ففي الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية. وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلي والإقناعي حيث يصل إلى مرتبة البرهان. بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل في هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختارا منها الطريق الثالث الذي يعده أكثر الطرق سموا ويقينا وهو طريق البرهان كما قلنا.

أما الدليل الثاني فيقيمه على فكرة الزمان.وإذا تعمقنا في دراسة هذا الدليل وجدنا تأثرا بأرسطو إلى حد كبير. إذ إنه يربط دائما بين آراء أرسطو وآرائه هو في الطبيعة الضرورية لكل موجود.

وفي الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تماما. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذي لا يتغير أبدا.

أما في الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشيء الممكن، ذاهبا إلى أنه لا يمكن أن يتكون شيء عن لا شيء، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل.ولذلك لا يمكن أن يكون

عـدم الشـيء هـو الـذى يـتحول وجودا، ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون، أعنى الذى نقول فيه إنه يتكون.

٧- خاتمــــة:

هـذه نقـاط نقـول بهـا اليوم بعد أن احتفلنا منذ سنوات قليلة بذكرى فيلسوفنا ابـن رشـد. وكـل مـا نـرجوه هو أن نعيد النظر فى تلك الدراسات التى كتبها نفر من المستشـرقين والمؤلفـين العـرب فـى دوائـر الفلسـفة فى العالم كله والتى تدرس أساسا فلسـفة ابـن رشـد. هـذه الدراسـات التى اعـتمدت أكثر ما اعتمدت على المؤلفات دون الشـروح. صـحيح أنـنا لـو رجعـنا إلى مـا كتـب عـن فيلسوفنا وخاصة ما كتبه مونك Munk وريـنان E. Renan وجدنا إيمانا بأهمية هذه الشروح.ولكن ذلك من جانبهما يعـد محاولـة جزئـية لا تـرتفع إلى مستوى التفسير الكلى الشامل لحقيقــــة مذهبه. هـذا التفسير الكلى الشامل لن يتحقق إلا بالاعتماد على شروحه وجعل مؤلفاته تابعة لهذه الشروح إن صح هذا القول.

هـذه دعـوة ندعـو إلـيها اليوم فهل يا ترى ستجد صدى عند المشتغلين بدوائر الفلسـفة فـى العـالم شـرقه وغـربه، بحيـث نبدأ فى دراسة ابن رشد على ضوء هذا المنهج الذى ندعو إليه؟



الفصـــل الثانـــى

الفيلسوف ابن رشد ومنهجه النقدى
(فكر عربى من خلال لقاء الشرق بالغرب)



أولاً: أهمية المنهج النقدى والحوار بين الحضارات:

قد لا أكون مبالغا فى القول بأن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة، قد يكون على رأسها لماتميز به من حس نقدى. إننا لا نجد حسا نقديا بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه وسواء عاشوا فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا، أو وجدوا فى المغرب العربى قبله كابن ماجه وابن طفيل. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقدا جزئيا لفيلسوف معين دون غيره، أولاتجاه فكرى فلسفى محدد، دون الفلاسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة لابن رشد، فقد توافر له الحس النقدى الشامل والدقيق. ودليلنا على ذلك، أننا قد لا نجد فيلسوفا من الفلاسفة، أو اتجاها من الاتجاهات التى سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيه سهام النقد إليه، نقد للمتكلمين ومن بينهم الغزالى، ونقد لأهل الظاهر، ونقد للفارابى وابن سينا، ونقد للصوفية.. إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

لقد احتل الفيلسوف الأندلسى ابن رشد والذى ولد كما قلنا عام ٥٢٠هـ = ١١٢٦ م وتوفى عام ٥٩٥هـ = ١١٩٨ م وعلى وجه التحديد فى العاشر من ديسمبر، مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى عامة والفكر الإسلامى العربى على وجه الخصوص. وقد لا نجد – كما أشرنا – فيلسوفا من فلاسفة العرب سواء من عاش منهم فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا أو فى المغرب العربى كابن باجة وابن طفيل، يحتل تلك المكانة التى يحتلها هذا الفيلسوف.

ولعل ما يدلل على تلك المكانة التى يحتلها الفيلسوف ابن رشد، ذيوع فلسفته فى أوروبا، وتأثر كثير من المفكرين بأبعاد تلك الفلسفة، سواء تمثل هذا التأثر فى موافقة الفيلسوف على رأى أو أكثر من آرائه الفلسفية، أو تمثل فى القيام بالهجوم على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها هذا الفيلسوف، وهذا كله ـ

سواء الموافقة أو الهجوم والنقد ـ يظهر فى حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة.

وإذا تساءلنا عن الأسباب التى من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استطعنا من جانبنا القول بأن أهمية هذا الفيلسوف فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى، ترجع إلى بروز الحس النقدى عند هذا الفيلسوف من جهة ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، حتى إن فلسفته تعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره. ولهذا نقول عنه أنه فيلسوف العقل فى الإسلام بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذ مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح وتفضيله للبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ولا يعنى هذا أن الحس النقدى أو المنهج النقدى الذى سار فيه ابن رشد يعد شيئا غير الجانب العقلانى عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تماما، إذ سنرى أن منهج النقد فى فلسفة هذا الفيلسوف كان قائما على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة. بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاهًا من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلا. إنه – كما سنرى– حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لأنه ابتعد عن المسار العقلى. وحين يبرز ضعف الطريق الصوفى، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عن ابن رشد منهجًا نقديًا، فإن هذا إن دل على شىء، فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا، فإن هذا الفكر الفلسفى لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين، أى المفكر لو كان متابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول إنه يكتب فى مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبِّرا عن الحركة لا السكون، ومعبرًا عن التجديد لا

التقليد ومعبرًا عن الثورة لا الجمود، كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدى والشكّى يحتلون مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة قديمًا ووسيطًا وحديثًا.

احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدى الشكّى، واحتلها أرسطو بنقده لكل الآراء والاتجاهات التى سبقته ابتداء من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء أستاذة أفلاطون. واحتلها أيضا كانت Kant الفيلسوف الألمانى حتى إن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين، الفلسفة قبل كانت Kant والفلسفة بعد كانت. واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد، إذ نقد أكثر الاتجاهات التى سبقته كالاتجاهات الكلامية والصوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابى وابن سينا، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه منذ قليل. ومن هنا نجد ابن رشد واقفا على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفا عربيا حتى أيامنا المعاصرة التى نحياها، إذ انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة ابن رشد.

ولا يعنى هذا القول أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون باتباع المنهج النقدى، إذ أن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدى عند فلاسفة يحتلون، بالنهج الذى اتبعوه، مكانة كبرى فى تاريخ الفلسفة، لأن التفكير النقدى يعد فى الواقع قديما قدم الفلسفة، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفى، وما الشروط التى يجب أن تتوافر فى الفكر حتى يكون فكرا فلسفيا وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفا فلابد أن نضع فى الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص المهمة للفكر الفلسفى، خاصة النقد. ومن هنا يكون للتفكير النقدى دلالته الفلسفية وسواء وجدناه عند المعتزلة من أمثال الجاحظ أو وجدناه عند أدباء من أمثال "أبو العلاء المعرى".

فإذا قلنا إن فردًا من أفراد البشر يعد فيلسوفا، فإن فكره لابد أن يكون مبتعدًا عن دوائر التقليد والسكون والجمود، وملتزما التزاما تامًا بالتجديد والحركة، وإلا كيف نفرق بين المعرفة العادية والمعرفة الفلسفية. إن معرفة عامة الناس تجىء من

التقليد إلى أكبر حد أما المعرفة الفلسفية فلا تحمل فى طياتها متابعة للآخرين مهما بلغوا من الشهرة.

وما يقال عن المعرفة، يقال عن السلوك. وما يقال عن الجانب النظرى، يقال عن الجانب التطبيقى. ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفضيلة العادية وبين الفضيلة الفلسفية. إن الفضيلة العادية تجىء عن التقليد، إن صاحبها لا يعدو أن يكون مقلدا فى سلوكه للآخرين، تماما مثل النمل والنحل، كل نملة تفعل فعلا كغيرها من النمل وكل نحلة لا تخرج فى عملها عما يفعله سائر النحل. أما الفضيلة الفلسفية تقوم على النقد، تقوم على الذاتية، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعا أو مقلدا لسلوك غيره من أفراد البشر وذلك إذا كانوا على غير صواب فى سلوكهم الذى اعتادوا عليه.

ونود القول بأن ابن رشد حين اتبع منهجا نقديا، فإن مذهبه الفلسفى قد جاء معبرا عن فكر صاحبه. لقد جاء فكره مختلفا عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أى إبداع فى مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد وعلى التفكير الحر المستقل. وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماما مع التقليد. إن المقلد يتلاشى فكره فى خضم الآخرين لأنه لا يختلف فى فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف فيه ما اتفق، أو تواضع، عليه غيره، فإن من الطبيعى أن تجد أفكاره معارضة وهجوما إلى درجة كبيرة. ولعل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته. ولكن الخلود الفكرى كان له، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه. فابن رشد خالد لمنهجه النقدى، ومن تسببوا فى نكبته لا نسمع عنهم إلا أسماء، مجرد أسماء فى صحف الإهمال والنسيان.

ونود أن نشير، قبل تحليل أبعاد المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه.

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس[1]. كما تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، بعد أن كان قاضيا باشبيلية ولا يخفى علينا أن التحكيم الذى يقوم به القاضي بين الخصمين قد يكون مؤديا إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأى على رأى، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدها في فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به. لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل في مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه. يقول ابن الايار[2] عن هذا الكتاب: إن ابن رشد قد أعطي فيه أسباب الخلاف وعلل وجه فأفاد وأمتع به، ولا يُعْلم في فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقا وقد أصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف[3].

وما يهمنا في هذا المجال هو القول بأن اتجاه ابن رشد في دراسة الفقه، قد أفاده في تكوين اتجاهه النقدى في الفلسفة. إذ أن الدارس لكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" يلاحظ حسا نقديا عند فيلسوفنا. إنه لا يكتفي بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يمحص هذه الآراء وينقدها نقدا دقيقا. وقد عبر عن ذلك ابن فرحون[4] حين قال: إن الدراية كانت أغلب من الرواية. أى أن النظر العقلي النقدى كان غالبا على منهج هذا الفقيه حين كان يبحث في هذا المجال، مجال الفقه.

---

(١) ابن الابار: جزء ١ ص ٢٦٩.

(٢) ابن أبى اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء جزء ٣ ص ١٢٢ وانظر أيضا: كتابنا: النزعة التعقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٤-٢٥.

(٣) الديباج المذهب ص ٢٨٤.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص ٤.

فابن رشد في بداية كتابه هذا يبحث فى القياس الشرعى وينادى بالاجتهاد والتأويل إنه يعرف القياس ويبين وظيفته، حين يقول: إن القياس الشرعى إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذى أوجبه الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعى صنفين: قياس شبه وقياس علة(٥).

والمقارن بين كتابه في الفقه وكتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، يلاحظ تقاربا إن لم يكن توحيدا بين اتجاه ابن رشد فى كتابه فى مجال الفقه وكتابه فى مجال الفلسفة. بل انه فى بحثه في الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح وذلك فى كتابه فصل المقال، يستفيد من دراسته لهذه الأحكام فى كتبه فى مجال. ونقده للحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالتأويل وذلك فى كتابيه "فصل المقال" و "مناهج الأدلة فى عقائد الملة" كان متصلا بالمسائل التى بحثها فى كتابه "بداية المجتهد".

ننتهى من هذا إلى القول بأننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدى عند ابن رشد، فإنه لابد أن نضع فى الاعتبار عوامل ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج، منها اشتغاله بالقضاء، ودراساته فى المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء فى المسائل الفقهية الخلافية أو فى الموضوعات والمشكلات الفلسفية التى بحث فيها سواء فى كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة، وإن كنا نرى أن كتبه الشارحة، أى الكتب التى شرح فيها فلسفة أرسطو تعد أعلى فى الحس الفلسفى النقدى من كتبه المؤلفة كفصل المقال، ومناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتهافت التهافت، تلك الكتب التى ترتبط بأسباب وجوانب تاريخية. إن شرحه لكتب أرسطو، وخاصة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية.

---

(٥) فصل المقال ص ٢، وانظر أيضا كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٠.

ثانيا: المنهج النقدى وتأويل الظاهر:

سبق أن أشرنا إشارة موجزة إلى أن ابن رشد حين نادى بالتأويل بالاجتهاد فى فهم النص، فان هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه منهجا نقديا.

ونود الآن الإشارة إلى موضوعين يرتبط كل واحد منهما بالآخر، ويؤديان إلى الدلالة على المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

الموضوع الأول هو التوفيق بين الفلسفة والدين. والموضوع الثانى هو نقده للحشويه فى مجال البحث فى وجود الله تعالى.وسنرى أن هذين الموضوعين يجمعهما البحث فى تأويل الظاهر.

فابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، كان قائما على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلى ونقد موقف المفكرين للنظر العقلى.

إنه يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعى، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب[٦].

ويقول ابن رشد: إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وإن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به[٧].

ويحاول ابن رشد فى مجال دفاعه عن فكرته الاستعانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدى إلى تبرير ما يذهب إليه.

---

(٦) فصل المقال ص ٢.

(٧) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف.

فقولــه تعــالى: ﴿أو لم يـنظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ[٨]﴾. فيها حث على النظر فى جميع الموجودات[٩].

وقولــه تعـالى: فاعتـبروا يـا أولى الأبصـار[١٠]. فيها نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا[١١].

ويمكن ترتيب هذه الفكرة فى صورة قياس كالآتى:

الغرض من الفلسفة النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه.

يأمـر الديـن عـلى سـبيل الوجـوب بـأن يعـرف الإنسان الله بالنظر فى الكون والتفكير فيه.

إذن دراسـة الفلسـفة واجـبة بحكـم الدين على القادرين عليها، أى على أولى الأدلة البرهانية.

وإذا كـان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآية إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابى وذلك حتى يصل إلى البرهان الذى يقوم أساسا عـلى العقـل.. إنـه يقـول: إذا تقـرر أن الشـرع قـد أوجـب النظر بالعقل فى الموجـودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واسـتخراجه مـنه، وهـذا هـو القـياس أو بالقـياس، فواجـب أن تجعـل نظـرنا فـى الموجـودات بالقـياس العقـلى. ويـبين أن هـذا الـنحو مـن النظر الذى دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانًا[١٢].

---

(٨) الآية ٢ من سورة الحشر.

(٩) فصل المقال ص ٢.

(١٠)فصل المقال ص٢ وأيضا:

O Leary: Arabic thought and its place in history p. 253.

(١١) فصل المقال ص ٢.

(١٢) المصدر السابق ص ٤.

وإذا كـان هناك من يعترض كالحشوية مثلاً على استخدام القياس العقلى على أساس أنـه بدعـة لأنه لم يكن فى الصدر الأول للإسلام، ومن هنا يكون بدعة، فإن ابـن رشد يقول إن النظر أيضا فى القياس الفقهى وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد فى القياس العقلى(١٣).

بـل إن الفقـيه إذا كـان يلجأ إلى القياس فى كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسـوف صـاحب العـلم بالـبرهان أن يفعـل ذلـك. فالفقـيه عـنده قـياس ظـنى والفيلسوف عنده قياس يقينى برهانى(١٤).

مـن هـذا كله نجد ابن رشد حريصا على نقد الذين يريدون الوقوف عند ظاهر الآيـات بحيـث يحـرمون التأويل. ونقد ابن رشد هذا يعد نابعا - كما سبق أن أشرنا - مـن إيمانـه بـالعقل. إنـه يـرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف ضد ظاهر الآية، بل وأوجه تأويلها.

يقـول ابن رشد فى عبارة مهمة(١٥). إن دلتنا على شئ فإنما تدلنا على منهجه الـنقدى وموقفـه إزاء الخطابـيين وهـم أهل الظاهر. ونحن نقطع قطعًا إن كل ما أدى إلـيه الـبرهان وخالفـه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العـربى(١٦). وهـذه القضـية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد

---

(١٣) المصدر السابق وأيضًا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧.

(١٤) فصل المقال، ص ١٨.

(١٥) يقـول ابن رشد محددا وطبقة التأويل ومعناه: "معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقـية إلى الدلالـة المجازيـة من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسـمية النشـئ بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام= =المجازى (فصل المقال ص ٦).

(١٦) دائرة المعارف الإسلامية- الترجمة العربية - مادة: حشوية - مجلد ٧ عدد ١١ ص ٤٢٩.

اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجميع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان.

قلنا إن ابن رشد حين نادى بالتأويل معبرا بذلك عن منهجه النقدى، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، كما طبقه على نقده للحشوية. وإذا كنا قد أشرنا إشارة موجزة إلى الجانب الأول، فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثانى، وسيتبين لنا كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر، بحيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النقدى.

فالحشوية أقامت أصولها على الأخذ بآيات القرآن الكريم والتى تدل فى ظاهرها على التجسيم وفهمت هذه الأديان على ظاهر لفظها(١٧)، دون القيام بآية محاولة للتأويل، بل فوضوا التأويل إلى الله تعالى(١٨).

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفى أن يكون عن طريق الشرع، كما هو الحال فى أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه

ويرى ابن رشد فى معرض نقده لهم، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط دون تأويل لها، قد ضربوا صفحًا عن النظر العقلى الذى أمر به الله فى كثير من آية من آيات القرآن الكريم.

---

(١٧) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ٢٩٧- مادة حشوية ١ ونود أن نشير إلى أن الغزالى رغم أن يبتعد عن العقل فى كثير من الموضوعات التى بحثها إلا أنه نقد الحشوية حتى قال: " فما انى به الحشوية من وجوب الجمود على التقليد واتباع الظاهر ليس إلا من ضعف العقول وقلة البصائر (الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢).

(١٨) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٢٤.

ويذكر ابن رشد الكثير من الآيات القرآنية لكي ينقدهم بنفس السلاح الذى يستخدمونه فيما يزعمون. بمعنى أنهم إذا كانوا يزعمون أن طريقهم هذا يعد طريقا شرعيا، فإن ابن رشد يدلل على ضعف مسلكهم باللجوء إلى القرآن الكريم، فالله تعالى يقول: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار"[١٩]﴾ وهذا دليل على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا[٢٠] ويقول تعالى: ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ﴾[٢١]. وفى هذا نص على النظر فى جميع الموجودات[٢٢]. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في بيان محاولة التوفيق عند ابن رشد.

ومعنى هذا أن الشرع إذا كان قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فمن الواجب إذن أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى[٢٣].

ونستطيع القول بأن ابن رشد يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلى على أساسين، وليس على أساس واحد.

أساس أول هو ان الإنسان حيوان عاقل وحين يلغى الحشوية دور العقل فى تأويل الآيات، فإنهم يلغون بذلك الإنسانية. ومن هنا لا نجد فرقًا بين الحيوان الذى لا عقل له وبين الإنسان الذى يجب أن يتميز بالعقل.

أساس ثان وأخير، سبق أن أشرنا إليه، وهو أن إلغاء الحشوية للنظر العقلى

---

(١٩) آية ٢ من سورة الحشر

(٢٠) فصل المقال ص ٢.

(٢١)آية ١٨٥ من سورة الأعراف.

(٢٢) فصل المقال ص ٢.

(٢٣) المصدر السابق ص ٢

لا يتفق مع ما جاء بالقرآن من آيات كثيرة تحث على وجوب النظر والتفكير والاعتبار[٢٤].

وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقدى الدعوة إلى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل.

ثالثا: المنهج النقدى ورفض الطريق الصوفى:

قلنا إن ابن رشد حين اتخذ لنفسه منهجا نقديا، ينقد على أساسه الآراء والاتجاهات التى لا يوافق عليها لأنها لا تتفق مع العقل، تلك القوة التى يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، بحيث أن هذا الاتجاه أو ذاك إذا كان لا يوافق عليه ابن رشد ويقوم بنقده، فإن سبب ذلك أنه لا يجد اتساقا بين هذا الاتجاه من جهة وبين الجانب العقلانى من جهة أخرى، ومن هنا نجده حريصًا على نقد هذه الآراء والاتجاهات التى لا يعتبرها اتجاهات عقلية.

ونريد الآن أن نقف عند نقد ابن رشد للطريق الصوفى، إذ أنه نقده فى كثير من المجالات التى بحث فيها ومنها نظرية المعرفة، ومشكلة الاتصال، ووجود الله، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا.

فإذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله، قد نقد الحشوية كما رأينا لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلى، فإنه قد نقد أيضا الصوفية على نفس الأساس الذى يُقيم عليه منهجه النقدى، وهو الأساس العقلى.

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية، أى مركبة من مقدمات تؤدى إلى نتائج. إذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شئ يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب.

---

(٢٤) عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢١١.

إنهـم يذهـبون إلى أنهـم يعرفون الله بالله. قيل للنووى: بم عرفت الله تعالى؟ قـال: بـالله. قـيل: فمـا بـال العقـل؟ قـال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله(٢٥).

والواقـع ـ فـيما نـرى مـن جانبـنا ـ أن الطـريق الصـوفى لا يمكـن أن يلـتقى والطـريق العقـلى. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظرا لأن الـتجربة الصـوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هى نور يقذف به الله فـى قلـب من أحبه، إنهم أى الصوفية، فيما يقول الغزالى(٢٦) أرباب الأحوال لا أصـحاب الأقـوال، إنهـم يصـلون إلى هـذه الأحـوال بالإلهـام، وهـو مـالا واسطة فى حصـوله بـين النفس وبين البارى، وإنما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف.

هـذا إن دلـنا عـلى شئ، فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فـردية بمعـنى أن لكـل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحى الذى يعـيش فـيه وحـده. وهـذا لا يتفق مع الطريق العقلى الذى يعد طريقًا مشتركًا. ولذلك كـان مـتوقعًا مـن ابـن رشد نقد هذا الطريق الذى يتنافى تمامًا مع طريق العقل والذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين أفراد البشر.

فهـو يقـول فـى عـبارة غايـة فـى الأهمـية(٢٧)، تكشف لنا عن منهجه النقدى بالنسـبة للطـريق الصـوفى: "إن هـذه الطـريقة – طـريقة الصـوفية – وإن سـلمنا بوجودهـا، فإنهـا ليسـت عامـة للـناس بمـا هـم أنـاس. ولـو كانت هذه الطريقة هى

---

(٢٥) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٢، السراج الطوسى: اللمع ص ٦٢، وانظر أيضـا كتابنا: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢١ وما بعدها.

(٢٦) المنقذ من الضلال ص ١٢٧

(٢٧) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٤٩.

المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطًا في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها كما أن الصحة شرط في التعليم، وان كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثًا، أعني عن العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذى قلنا. وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه".

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلي، إذ أن الطريق الصوفي يعد طريقا فرديا ذاتيا ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية، نظرًا لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل. إنهم بمنهجهم الذوقي هذا، يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعًا من الإفلاس الفكرى ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكارًا لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفي وبين الدعوة إلى النظر في الكون والتوصل إلى معرفة الخالق؟ وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسها على مبادئ معقولة؟

وإذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفي والذى يزعم أصحابه أنه طريق موصل إلى معرفة وجود الله، فإنه قد نقد الصوفية أيضًا في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتصال. وهذا النقد قائم أساسًا على منهجه الذى يستند إلى العقل.

فابن رشد حين بحث في إدراك المجردات وفي العقل العملي والعقل النظري، يذهب إلى أن المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس

والوجـود المعقـول، والصـعود مـن الأول (لجـزئى) إلى الـثانى (الكـلى)، نجده يدرس مشـكلة الاتصـال ويعـرض لآراء كـثير مـن المفكـرين حولهـا وينقد نقـدًا عنـيفًا طريق الاتصـال الصوفي كطريق يزعمون أنه يؤدى إلى كمال الإنسان. ويتصور ابن رشد كمالاً يقـوم عـلى العقـل أساسًـا، فهـو يقـول: "وهـذه الحـال من الاتحاد هى التى ترومها الصـوفية وبـين أنهـم لم يصـلوها قـط، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم الـنظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهى للإنسان، فان الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان"[28].

ومـن هـنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الصوفى. نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجـد طـريقين للاتصـال: طـريق أول يـبدأ بالمحسوسـات حـتى يصـل إلى حصـول المعقـولات فـى عقلـنا، وطـريق ثـان يقوم على القول بأن الاتصال يعد موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهبه في تـدرج المعـرفة الإنسـانية مـن المحسوسـات إلى المعقـولات، أى يقـول بـتطور طبيعى إنسـانى لـلمعرفة. أمـا الطريق الثانى فان ابن رشد يرفضه رفضا تاما لأنه ليس داخلا فـى مجـال الحـس أو مجـال العقـل، بـل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق. وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به فى مجال العلم.

وبهـذا تم لابـن رشد نقد الطريق الصوفى، ذلك الطريق الذى يرى أن الإنسان لا يسـتطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة[29].

---

(٢٨) تلخـيص ابـن رشـد لكـتاب النفس لأرسطو ص ١٥ وأيضًا كتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

(٢٩) إبراهـيم مدكـور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٨-٥٩ وأيضًا: مقدمة أحمد فؤاد الأهوانى لتلخيص ابن رشد لكتاب النفس ص ٦٠.

وإذا كـان ابـن رشـد قد نقد هذا الطريق، فإنه بقى بعيدًا عن التصوف، وذلك بتأكـيده عـلى القـول بأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أى عند النقطة التى تصل فيه ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها(٣٠).

رابعًا: المنهج النقدى وموقف ابن رشد من ابن سينا:

إذا كـان ابـن رشـد يـنقد طـريق الحشوية وطريق الصوفية على أساس منهجه الـنقدى الذى يرتكز على العقل، فإنه ينقد أيضا ابن سينا، إذ أن ابن سينا قد ابتعد فـى بعـض جوانـب فلسفته عن الطريق العقلي. ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقـع أن نقـد ابـن رشـد لابـن سينا لا يقل أهمية من نقده للغزالى، بل يعد أكـثر أهمـية مـن نقـده للغـزالى، وخاصـة إذا وضعنا فـى الاعـتبار أنـه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالى، فإنه نقد فيلسوف لمفكر متكلم اشعرى صوفى.

ولكنـنا للأسـف الشـديد أسرفنا فـى الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالى، تلـك الـردود الـتى تظهـر فـى كتاب "تهافت التهافت" الذى قام ابن رشد فيه بالرد عـلى كـتاب تهافـت الفلاسـفة». ولكنـنا لم نـهتم اهتماما كبيرا بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا الفيلسوف المشرقى.

وسنحاول الآن الكـف عـن مجـرد طـرح نمـاذج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسـيتبين لـنا كـيف أن المـنهج النقدى الذى سلكه ابن رشد فى رده على ابن سينا، إنمـا كان قائمًا إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمقدمـات جدلـية كلامـية فابن رشد يجد أنه لا مفر من نقده، لأن الطريق الجدلى لا يـرقى إلى مسـتوى الـبرهان الـذى يقـوم عـلى العقـل، بالإضـافة إلى أن تأثر ابن رشد

---

(٣٠) Renan (E): Averroes et L Averroisme p.122-123.

وانظر أيضا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٧٨-٧٩.

بأرسطو وإعجابه به، كان سببا لقيامه بنقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهمًا خاطئًا، فإن ابن رشد يجد أنه لا مفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

قلنا إن ابن رشد ينقد ابن سينا فى مجالات عديدة. وهو فى الواقع لايدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه(٣١).

فابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - يعلم تمامًا أن ابن سينا لم يفهم فى بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغى أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحيانا بين آراء أرسطية وآراء أفلوطينية. ومن هنا أراد ابن رشد تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامى خاليا من أخطاء بعض الشراح والمفسرين وتأويلاتهم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضا بيان الأخطاء التى وقع فيها خصمه الغزالى الذى اعتمد فى أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتبه.

فإذا كان الغزالى قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو، فإن ابن رشد يبين لنا بحسه النقدى أن هذا الرد يعد خاطئًا لأن الغزالى استند فى تكفيره للفلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأى أرسطو كما ينبغى أن ينقله ويفهمه.

وهذا إن دلنا على شئ. فإنما يدلنا على أن ابن رشد ـ طبقا لمنهجه النقدى وحسه النقدى ـ يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا. ولعمرى فان هذا الاتجاه يعد قاعدة منهجية غاية فى الدقة ويجب أن نلتزم بها، بمعنى أننا إذا

---

(٣١) Renan (E): Averroes et L Averrolsme pp. 58-59.

أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلاسفة، فإنه لا مفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولا نعتمد اعتمادًا كليًا على فهم الشراح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشراح يجب أن يكون فى مرتبة ثانوية لا فى المرتبة الأولى.

فابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغى أن ينسب إلى المصدر الحقيقى الذى كان باعثا على هذا الاتهام، وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص[٣٢]. إذ إن القصور فى الحكمة إنما نتج عن أن الغزالى لم ينظر إلى رأى أرسطو، إلا من خلال ابن سينا[٣٣].

يقول ابن رشد: إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن ألقى له شيء من ذلك فإن ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أى خارجة عن طبيعة المفحوص عنه[٣٤].

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا فى هذا المجال، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التى وقع فيها الغزالى إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية.

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط، بل إنه نظرًا لحسه النقدى ينقد ابن سينا فى كثير من آرائه سواء فى المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية، ليس هذا فحسب، بل إنه ينقد ابن سينا فى كثير من التفريعات والمواضع الجزئية.

---

(٣٢) Duhem (P): Lke Systeme du Monde Tome IV, p. 501, and:
E. Renan: Averroes et L Averrolsme p. 89.

(٣٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٧، وانظر: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٤٧-٤٨ وأيضًا كتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

(٣٤) ابن رشد: تهاف التهافت ص ٨١.

وسنشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن المنهج النقدى عند فيلسوفنا يقوم على أسس محددة من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية فى كثير من المجالات التى بحث فيها، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل، بحيث أنه إذا وجد رأيًا من الآراء لا يقوم على أساس عقلى، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة فى هذا الرأى أو ذاك من هذه الآراء.

فابن سينا قد قدم لنا دليلا على وجود الله، هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أى لابد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود. ولا يجوز أن تكون علته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علة غيره[٣٥].

ولاشك أن هذا الدليل الذى تأثر فيه ابن سينا بالفارابى الفيلسوف المشرقى، يعتمد على تحليل معانى الممكن والواجب والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان فى مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الإلهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب[٣٦].

---

(٣٥) الإلهيات، من «الشفاء» لابن سينا، جزء ١ ص ٣٧، النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات) ص ٢٢٨، المعتبر فى الحكمة للبغدادى، جزء ٢ ص ٢٢، الإشارات والشبهات (القسم الإلهى ص٤٧٢-٤٨٧).

O Leary: Arabic thought ant its place in history p. 178.

E. Gilson: History of Christian Philosophy p. 207.

(٣٦) Renan (E): Averroes et L Averrolsme p.89.

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه بناء على منهجه النقدى الذى يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه النقص فى هذا الدليل، تمامًا كما سبق أن فعل بالنسبة للحشوية والصوفية.

ونستطيع القول بأن ابن رشد إذا كان يعلى البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين فى موضوع وجود الله تعالى.

إنه بنقده للحشوية يرفض الطريق الخطابى الإقناعى، أما بالنسبة لابن سيناء، فإننا سنجد عنده رفضًا للطريق الثانى الذى يعد فى مرتبة وسطى بين لطريق الخطابى والطريق البرهانى، ونعنى به الطريق الجدلى الكلامى. وإذا تم له ذلك فقد تسنى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابى والطريق الجدلى.

والواقع أن منهجه النقدى يقوم - كما سبق أن أشرنا - على رفض أى طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلى البرهانى أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فابن رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا فى كثير من كتبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد أذعن لمقدمة الجوينى المفكر الأشعرى، القائلة بأن العالم بجميع مافيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه، حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه[٣٧]. ومرد ذلك ذهابه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز. وهذه الجائزات صنفان: صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول[٣٨].

---

(٣٧) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٤.

(٣٨) مقاصد الفلاسفة للغزالى ص ٥٢-٥٤، معيار العلم للغزالى ص ٣٤٣-٣٤٧، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى ص ١٠٨، وأيضًا: الأربعون للرازى ص ٨٢-٨٦.

والمقارن بين فكرة ابن سينا وبين الأشاعرة[٣٩]. يجد أن ابن رشد كان على حق تماما حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جارى المتكلمين[٤٠]، طالما أنه يضع العالم فى مقولة الإمكان أو الاحتمال[٤١]، وتصور لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب ووضع العالم فى صنف الممكن، وافتراض المكان كون العالم على غير ما هو عليه[٤٢].

بل إن تقسيم ابن سينا، متابعا فى ذلك للأشاعرة والفارابى[٤٣] ـ للموجودات إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وفهمه للممكن على أن له علة، وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدى به – فيما يقول ابن رشد–[٤٤] إلى البرهنة على امتناع وجود علل لانهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التى لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود.

إن قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب، يعد – فيما يرى ابن رشد – قولا فى غاية السقوط، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره لا يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى. فإن قيل

---

(٣٩) دائرة المعارف الإسلامية– مادة: ابن رشد، لكارادىفو Carra de Vaux تعليق جميل صليبا – الترجمة العربية – مجلد ١ عدد ٣ ص ١٧٠. وأيضا: موافقة صريح العقول لصحيح العقول لابن شيبه – جزء ٣ ص ٢٢٧.

(٤٠) (c/2) Gauthier (L): La Philosophie Musulmane p. 50

(٤١) (C/3) Renan (E: Averroes Et L averroisme P. 101.

(٤٢) عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية من ص ٨١–١١٦. فى مواضع متفرقة، وأيضا: النزعة العقلية ص ٢٢٢–٢٢٥ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

(٤٣) تهافت التهافت ص ٧٢ وأيضًا:

M.Allard: Le Rationalisme de Averroes p.45.

(٤٤) مناهج الأدلة ص ١٤٦.

إنمـا يعـنى قولـنا ممكنا باعتبار ذاته، أى متى توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل(٤٥).

وهكـذا يحـاول فيلسـوفنا ابـن رشد، إثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه النقد عـلى دليل ابن سينا، مقيمًا نقده على تمسكه بالعقل وعلى تأثره بأرسطو، بالإضافة إلى أنـه يـريد أن يجنـب الفلسـفة الطـريق الكلامـى الجـدلى لأنـه لايلـتقى والطـريق البرهانى الذى يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

والواقـع فـيما نـرى مـن جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه فى كتبه المنطقية بين الطـريق الفلسـفى الـبرهانى والطريق الجدلى الكلامى ورفعه الطريق الأول على الطريق الـثانى، إلا أنـه تأثـر بكـثير من المقدمات الكلامية فى بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمـات الأشـاعرة كمـا كشـف عـن ذلـك ابن رشد. وقد يكون وقوع ابن سينا وتأثره بـبعض المقدمـات الكلامية الأشعرية، هو الذى أدى به إلى دفاعه فى بعض كتبه عن بعـض أبعـاد الـتجربة الصـوفية، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديـدة بـين الفكر الاشعرى والفكر الصوفى، تماما كما نقول أن هناك نقاط التقاء بين الفكر الاعتزال والفكر الفلسفى.

وإذا كـنا قـد ذكـرنا أن مـن معالم وعناصر المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، تأثـره بأرسـطو، فـإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا، إذ إن مغزى هـذا الـنقد هـو أنـه لا يجـد عـند أرسطو دليلا على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجـب. صـحيح أن فكـرتى القـوة والفعـل عـند أرسـطو وانتقال الشىء من مرحلة الوجـود بـالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب نوعـا مـن التشابه، ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، وإلا كيف نفسر نقـاط الالـتقاء بـين اعـتماد ابـن سـينا وقـبله الفـارابى ـ عـلى تحـليل فكـرتى الممكن والواجب وبين الوقوع فى التيار الأشعرى.

---

(٤٥) عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١١٢-١١٤.

إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يعد من بعض زواياه - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - تأثرا بالمقدمة الكلامية التى تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بالاشاعرة مثلاً والغزالى أيضًا إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، أى لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدى النار إلى البرودة وهكذا[٤٦].

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو.

نوضح ذلك بالقول بأن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدى إلى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل، وبالتالى تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإننا نقول إن القوة قبل الفعل. وإذا قلنا بهذا فإن العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله على تحليله فكرة الممكن والواجب، فإن ابن رشد ينبهنا إلى أنه وقع فى مقدمات كلامية تؤدى إلى القول بأن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات.

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة وابن سينا حين أقاموا أدلتهم على تحليل معانى الممكن والواجب لأنه يعلم تماما أن ذلك يؤدى إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك متأثرًا بأرسطو حين كان يرد فى كتابه "الميتافيزيقا" على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى أيضا[٤٧].

---

(٤٦) عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٢ وما بعدها.

(٤٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، مجلد ٢ ص ١١٢٦ وما بعدها.

ولعل هذا مما يدلل على أن من أبعاد المنهج النقدى عند ابن رشد تأثره بأرسطو. ونريد بيان ذلك بذكر مايقوله ابن رشد فى معرض تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو يقول ابن رشد: إن من الناس من ينكر بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشىء الذى هو قوية عليه. ويقول: إن القوة الشىء الذى توجد قوية عليه يوجدان معا. وهذا يلزم عنها ألا تكون قوة أصلا، لأن القوة مقابلة للفعل ولايمكن أن يوجدا معا. فإذا فعل الشىء فعلا، فينبغى أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل هذا ما كان قويا عليه قبل الفعل أو غير قوى عليه؟ فإن قال: ما كان غير قوى عليه. فقد فعل الممتنع. وإن قال: فعل ما كان قويا عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا.وهو قول مخالفة لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله[48].

هذا إذن دليل على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما، فإن من أسباب نقده أنه يتأثر بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرر العقلى فدائما إذا بحث فى فكرة من أفكار الخصوم، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، فإنه يجد من حقه أن يقوم بنقدها.

والواقع أن ابن رشد ينتقد ابن سينا ليس فى المجال الاستدلال على وجود لله تعالى بتحليل معانى الممكن والواجب، بل إنه ينقده فى مواضع أخرى عديدة، منها على سبيل المثال أن إبن سينا إذا كان قد ذهب، كما فعل الفارابى قبله إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر... الخ، فإن ابن رشد ينقد هذا القول نقدا عنيفا ويكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات فى القول بالفيض. إنه يذهب إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم إن الذى صدر عن الواحد الأول شئ فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن

---

(٤٨) تهافت التهافت ص ٦٥.

الواحـد واحـد، إلا أن يقولـوا إن الكثرة التى فى المعلول الأول، كل واحد منها أول. بيد أن هذا لابد وأن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة(٤٩).

بـل إن ابـن رشـد يصـف هـذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟ لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة(٥٠) وهو يعنى بذلك أن أرسطو وقدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

وإذا كانـت هـذه كـلها – فيما يـرى ابن رشد – خرافات وأقاويل أضعف من أقـاويل المتكـلمين، ولا تجـرى عـلى أصـول الفلاسـفة، كمـا لا تـبلغ مرتـبة الإقـناع الخطـابى، فضـلاً عـن الجـدلى، فإن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كـثرة ولابـد أن يكـون فـى هـذه الكثرة واحد فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحـد، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحدًا تعد معنى بسيطًا صدرت عن واحد بسيط(٥١).

وهكـذا نجـد عـند ابـن رشـد نقـدًا لتفسـير العلاقـة بين الواحد (الله) والكثير (العـالم) على النحو الذى وجد عنده الفارابى وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض.

وإذا كـان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اهتم بنقد الفلسفة السينوية، فإنه لم يقتصـر عـلى ذلـك، بـل إن دقـة ابن رشد ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطـاء الـتى وقـع فـيها ابـن سـينا، واهـتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطى كعنصر مكـون لمنهجه النقدى، جعله يهتم بالرد على ابن سينا فى كثير من المواضع الجزئية ومـنها عـلى سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعى لا

---

(٤٩) تهافت التهافت ص ٦٥.

(٥٠) المصدر السابق ص ٦٥.

(٥١) ابن سينا: تسع رسائل فى الحكم والطبيعيات (رسالة فى الإجرام العلوية) ص ٢٨-٢٩.

يبرهن على مبادئه، وإن العلم الالهى (الميتافيزيقا) هو الذى يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعى[٥٢] فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعى هو نفسه الذى ينظر فى مبادئه. فالمادة والصورة مثلا ينظر العلم الطبيعى فيهما هو نفسه الذى ينظر فى مبادئه. فالمادة والصورة مثلا ينظر العلم الطبيعى فيهما من حيث إنهما مبادئ لوجود متغير وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبادئ لوجود متغير وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث أنهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر[٥٣].

وإذا كان ابن سينا يذهب إلى القول - مخالفا فى ذلك أرسطو — إلى القول بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية، كالقوة التى تدرك عداوة الذئب للشاة وأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه[٥٤] فإن ابن رشد يذهب فى معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة فى مذاهب القدماء، وإن الوظيفة التى يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هى من عمل القوة المخيلة، وبذلك لا يكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى[٥٥].

---

(٥٢) تفسير ما بعد الطبيعة جز ٢ ص ٥٠٨، جزء ٣ ص ١٤٢٠-١٤٢٦ وأيضًا تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

(٥٣) ابن سينا: الإشارات والتشبيهات ص ٢٥٤ من القسم الطبيعى، وعيون الحكمة لابن سينا ص ٣٨-٣٩.

Munk: Melanges de la Philosophie, Oulve et Arabe p. 364.

وأيضا: عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٥.

(٥٤) ابن رشد: تلخيص كتاب النحاس والمحسوس ص ٢١٠، وأيضًا: تهافد التهافت ص ١٢٧-١٢٨ وأيضًا كتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

(٥٥) يقصد بهم المتكلمين.

وهكذا نجد ابن رشد مهتمًا بنقد الفلسفة السينوية فى كثير من المواضع، سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبى بين الفيلسوف المشرقى (ابن سينا) والفيلسوف المغربى (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروعا جزئية لاتعبر عن خلاف مذهبى رئيسى، وان كانت تعد دليلا على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظرا لأن رأيه - فيما يذهب ابن رشد - يعد رأيا صحيحا.

خامسًا: الحس النقدى فى موقفه من المتكلمين:

نود الإشارة إلى أننا سوف لا نقتصر في التعرف على آراء المتكلمين على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم، بل سنرجع إلى أبرز الكتب التى تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره ابن رشد عنهم.

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله. دليل أول وهو دليل الحدوث ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب.

وإذا كان ابن رشد قد نقد كما سنرى الدليلين، فإن هذا النقد من جانبه كان قائما على أسس محددة. إنه إذا كان قد نقد دليل الحدوث، فإن هذا كان متوقعا من جانبه، إذ إنه يؤمن بقدم العالم أى قدم المادة الأولى، وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بقدم العالم. وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالى فى تهافت الفلاسفة. إن الغزالى حين دراسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وقيامه بتفكير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم قد ذهب إلى أهل الحق إذا كانوا على صواب فى الرأى حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقدم العالم وفى نفس الوقت نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله، إذ أن القول بالقدم يتعارض - فيما يرى الغزالى - مع محاولة التدليل على وجود الله.

ومن هنا نجد ابن رشد حريصًا على نقد دليل المتكلمين الذى يقوم على القول

بحدوث العالم. ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالى أيضا إذ أن الغزالى قد اتفق مع الأشاعرة فى كثير من الآراء التى قال بها.

إن منهج الغزالى الذى سار فيه هو إلى حد كبير منهج الأشاعرة فى ردهم على الفلاسفة. وكثير من الآراء التى قال بها تتفق إلى حد كبير مع الآراء التى ارتضاها الآشاعرة لأنفسهم، وكم نجد من آراء قال بها الغزالى أثناء رده على الفلاسفة وذلك فى كتابه "تهافت الفلاسفة" نجدها فى كتاب «الإرشاد للجوينى» المتكلم الأشعرى.

ومهما يكن من أمر فسيتبين أثناء تحليلنا لمنهج ابن رشد النقدى فى مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية المواضع التى نقد فيها ابن رشد آراء الغزالى المتعددة فى مجالات متنوعة منها ما يدخل فى إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل فى إطار الميتافيزيقا، أو الفلسفة الإلهية، بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الغزالى حين الكشف عن أوجه نقد ابن رشد الفيلسوف المشرقى ابن سينا.

قلنا إن ابن رشد قد نقد دليلين قال بهما المتكلمون من الأشاعرة للتدليل على وجود الله، ونود أن نبين فى معرض بياننا للأسس التى استند إليها ابن رشد فى نقده - إلى أن ابن رشد وكما سنرى، إذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال به الأشاعرة لإثبات وجود الله تعالى، فإنه قد نقد أيضًا دليلا ثانيًا قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب، فالعالم ممكن الوجود أما الله تعالى فهو واجب الوجود.

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدى إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أى بالتلازم من الأسباب ومسبباتها، فإنه قد نقد هذا الدليل: دليل الممكن والواجب.

إن فيلسوفنا ابن رشد فى نقده لهذا الدليل الذى يقول به المتكلمون يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو، ومن هذه المبادئ تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، إنه لا ينقد المتكلمين فحسب، بل ينقد أيضًا الفلاسفة فى اعتمادهم على

بعض الأفكار التى تجدها فى هذا الدليل. لقد نقد ابن سينا أيضا لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية.

وبوجه عام يمكن القول بأننا لو تأملنا موقف ابن رشد النقدى فى هذا المجال لوجدنا أن هذا الموقف من جانب يقوم على تخطى طريق الخطابيين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية. كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل. لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة كما لا يقبلها الفلاسفة الذين لا يرتضون بالبرهان بديلا.

لقد كان ابن رشد إذن حريصًا على نقد اتجاه المتكلمين. إنه اتجاه لا يرقى إلى الاتجاه البرهانى الفلسفى كما لا يتفق مع إفهام الجمهور، وقد درسن المؤثرات الفلسفية الأرسطية التى نجدها فى اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين، كما لاحظنا أن ابن رشد إذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه كان يميل إلى موقف المعتزلة فى بعض جوانبه، أكثر من ميله إلى موقف الأشاعرة، بل إنه كان حريصا على إبراز ما فى موقفهم من أخطاء وتناقضات.

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية، أى لا تسمو إلى مرتبة البرهان نجد هذا سواء فى نقده لموقفهم حول الجسمية أو حول الجهة أو حول الرؤية. وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة، إذ أن الأشاعرة إذا كانوا يجيزون رؤية الله تعالى فى الآخرة، فإن فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائمًا وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية، إنه يحدد بناء على ذلك شروطًا للرؤية متأثرًا فى ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التى نجدها بين ثنايا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليونانى أرسطو.

وقد ذهب فيلسوفنا كما سنرى إلى أن الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر. إن العقل إذا كان يدرك ما ليس فى جهة، فإن إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون.

لقد لجأ الأشاعرة – فيما يذهب ابن رشد – إلى حجج سوفسطائية، أى تلك الحجج التى يظن أنها صحيحة فى حين أنها ليست كذلك.

وإذا كان الأشاعرة قد اعتمدوا فى إثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم إلى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود، فإن ابن رشد قد ذهب إلى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحا بأى حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها. لوجب إذن أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح، كما يعتبر خارجًا عن العقل خروجًا تامًا. إذ لكل شئ خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد. كما لا يمكن انقلاب البصر سمعا ولا يمكن عودة اللون صوتا.

ولنحاول الآن الكشف عن تفصيلات الحس النقدى لابن رشد فى موقفه من المتكلمين من خلال بعض مواقفهم.

غير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة، وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بأرسطو فى مجال دراسته المنطقية للجدل والبرهان، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلى والفلاسفة ممثلين للفكر البرهانى، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية، وسعى دومًا للوصول إلى البرهان الذى يعد عنده أسمى صور اليقين.

بل يمكن القول ـ كما سبق أن أشرنا ـ بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها إنما يتمثل فى هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاثة، مراتب الخطابة والجدل والبرهان.

فهو يقول فى كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"[٥٦]: الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون

---

(٥٦) تهافت التهافت ص ١٠١.

الذيـن هـم الجمهـور الغالـب، وذلـك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا الـنـوع مـن التصـديــق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون[٥٧] بالطبـع أو بالطـبع والعـادة وصـنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعنى صناعة الحكمة.

معـنى هـذا أنـنا إذا لم نـدرك هـذه الـتفرقة الـتى يقوم بها فيلسوفنا، فإننا لا يمكـن أن نفهم فلسفته بصفة عامة، ونقده للفكر الجدلى الكلامى بصفة خاصة، إذ أن ابـن رشد قد سعى إلى نقد هذا النوع من الفكر، ونقده له أكثر شمولا من نقده للطريق الخطـابى، أى المرتـبة الخطابية، إذ أن الطـريق الخطـابى إذا كـان موجهـا لإقـناع العامـة أساسـا والطـريق الـبرهانى إذا كـان للخاصـة، أى الفلاسفة، أهل اليقين فإن الطـريق الجـدلى فـوق مسـتوى العامـة، ولا يرضى عنه الفلاسفة. ومعنى هذا أن ذلك الطـريق قد لا يفيد الناس أساسًا، ولعله كان طريقًا مرتبطًا بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقًا مفتوحًا شاملاً ولازمًا لكل عصر ولكل زمان.

قلـنا إن ابـن رشـد إذا كـان يـنقد الطـريق الجـدلى، فـإن سـبب ذلـك أنه يؤمن بالمـبادئ اليقينية البرهانية، ولا يرتضى بالبرهان بديلاً. أنه ينادى بتطبيق هذا الطريق الـبرهانى عـلى دراسـة المشـكلات الفلسـفية، ويعتبر هذا البرهان محكمًا للنظر الصادق السـليم، دلـيل ذلـك قـول ابـن رشـد: إن الحكمـة هـى الـنظرة فى الأشياء بحسب ما تقتضـيه طبـيعة الـبرهان[٥٨]، وإذا كـان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدل ولم يرتضوا لأنفسـهم تجـاوز هـذا الطـريق إلى طريق أسمى منه وأدق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشـد وجـد مـن واجـبه نقدهم، إذ أن أى رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه يعد رأيًا غير صحيح بل ليس داخلاً فى المجال الفلسفى، فيما يرى ابن رشد.

---

(٥٧) مـناهج الأدلـة فى عقائد الأدلة ١٤٩، وراجع كتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (الفصل الخامس بنقده للأشاعرة).

(٥٨) تهافت ص ١٠١.

وإذا تساءلنا وقلنا: هل نقد ابن رشد للطريق الكلامى الجدلى ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة، فإننا نستطيع الإجابة عن هذا بالقول بأن نقده ينصب أساسًا على الأشاعرة كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة.

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، فهو يقول: وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة[٥٩].

ولكن هذا لا يعنى أن نقده يعد منطبقًا على الأشاعرة وحدهم، نظرًا لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأى أو ذلك من الآراء التى قال بها المعتزلة أو الأشاعرة.

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التأويل العقلى أكثر من الأشاعرة. ولكنهم أولاً وأخيرًا فرقة كلامية، وإذا قلنا إنهم يعتَبَرون أساسًا فرقة كلامية، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية، ثم إنه من المرجح أن ابن رشد اطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة. إذ أنه كثيرًا ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التى يبحث فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد هو نقد الإطار أو المنهج. وإذا كان هذا هو قصده. فإن نقده يكون شاملاً إلى حد كبير. الأشاعرة والمعتزلة أيضًا. إذ أن الإطار الجدلى هو ما تحرك فيه كل من الممثلين للفكر الأشعرى والممثلين للفكر الاعتزالى أيضًا، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ردود كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر، وإن كانت المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعيًا نحو العقل. ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقتراب الأشاعرة من الصوفية،

---

(٥٩) مناهج الأدلة فى عقائد الأدلة ١٤٩، وراجع كتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (الفصل الخامس بنقده للأشاعرة).

وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة.

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان. فهم ـ فيما يرى فيلسوفنا ـ قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية. بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها[٦٠].

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتفرقة بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية الإقناعية، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لا تعد في رأى ابن رشد داخلة في إطار اليقين الذى يسعى إليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان، فإنه كان متوقعًا منه إذن نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة.

وسنحاول في الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية في مجالات متعددة، ثم تبيان نقد ابن رشد لها. وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأى الخصم قبل نقده، فإننا انطلاقًا من هذا الموقف الرشدى، سنحاول الوقوف عند هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها المتكلمون، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد.

ونود أن نشير بادئ ذى بدء إلى أن إبراز موقف ابن رشد النقدى بالنسبة للمتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة، لا يعنى أننا نتفق مع ابن رشد في كل ما قاله بالنسبة لهذا الرأى أو ذلك من الآراء التى قال بها المتكلمون والفلاسفة والصوفية. وكم حاولنا في دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد في رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها[٦١].

---

(٦٠) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ١ ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٦١) راجع في ذلك كتابنا: تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية أيضًا: مقالتنا عن مشكلة الحرية في الفكر الإسلامى (فى كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور، جزء أول).

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه المؤلفة وكتبه التى يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو. بعض أدلة من سبقوه على وجود الله. أنه يعرض أولاً الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل إلى دليل آخر. فعل هذا بالنسبة للصوفية. وابن سينا، كما سنرى وفعله أيضًا بالنسبة للمتكلمين، وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى. وهذه الأدلة فى رأيه تتفادى أوجه النقص فى الأدلة التى قدمها من سبقوه.

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصًا على إبراز الجانب النقدى فى مجال التدليل على وجود الله، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابى، والذى يتمثل عنده فى ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى. هى دليل العناية الإلهية أو الغائية ودليل الاختراع ودليل الحركة.

أنه يعرض أولاً ـ كما سبق أن أشرنا ـ لدليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب.

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى. نجد هذا عند الأشعرى وعند الجوينى وعند الباقلانى وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامى.

فبالنسبة للدليل الأول الذى يعرضه ابن رشد كدليل قال به المتكلمون. وهو دليل الحدوث، فأننا نستطيع القول بأن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثًا أى مخلوقًا من العدم وليس قديمًا أى موجودًا من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب كالفارابى وابن سينا.

هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى، بمعنى

أن العالم إذا كان حادثًا، فلابد له من محدث، ذهب إلى ذلك المتكلمون عامة كما ذهب إليه الكندى[٦٢] أيضًا فى دليل من أدلته على وجود الله تعالى.

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصًا على عرض هذا الدليل الذى يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده. لكى يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقد العالم. وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم. وفى نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله[٦٣].

ومعنى هذا أن ابن رشد كما سبق أن أشرنا كان حريصًا بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة الحدوث التى يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضرورى أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم بل بالإمكان أن نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله. وقد فعل ذلك ابن رشد كما سبق أن أشرنا. كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدم العالم كالفارابى وابن سيناء، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى.

---

(٦٢) يربط الكندى بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم حادث، لابد أن يؤدى إلى القول بوجود علة خالقة للكون، ويقول فى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم مؤيدًا هذه الفكرة: وليس ممكنًا أن يكون جرم بلا مدة فانية الجرم ليست لا نهاية لها، وآنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث اضطرارًا، والمحدث محدث المحدث والمحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطرارًا، عن ليس (راجع كتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٢ وما بعدها).

(٦٣) تهافت الفلاسفة، ص١٢٨، وانظر أيضًا كتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٠ وما بعدها.

قلنا إن المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث. وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ أى جواهر فردة، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة. وبالتالى تكون الأجسام التى تتركب من هذه الجواهر، محدثة أيضًا، وإذا كانت محدثة، فلابد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى.

فالعالم إذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة، يعد مخلوقًا كائنًا عن أول، حادثًا بعد أن لم يكن شيئًا ولا عينًا ولا ذاتًا ولا جوهرًا ولا عرضًا[٦٤].

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التى حدثت يعد حدوثها معلومًا بالضرورة والمشاهدة، وما كان ضروريًا لم يفتقر إلى الاستدلال عليه. أما الحالة التى بطلت فإن بطلانها يعد دليلاً شاهدًا على حدوثها، لا قدمها، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت. إن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينطبق على الموجودات المكنة الوجود. ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود[٦٥].

وإذا كان المتكلمون كما سبق أن أشرنا يقيمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم، فإنه كان منتظرًا من ابن رشد نقد هذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية.

فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين فى حدوث العالم والتوصل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بمحدث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاث هى:

أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

---

(٦٤) الاسفرايينى: التبصير فى الدين، ص ١٣٥.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٣٥.

ب) الأعراض حادثة.

ج) مالا ينفك عن الحوادث. حادث.

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى نشير إليها والتى تقوم بذاتها. أما إذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا لا يعد أمرًا واضحًا يقينًا، إذ من أين نعرف وجود جوهر لا تقبل القسمة. وإذا كان يوجد هذا الشك، فلا يمكن إذن وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية[٦٦].

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثر بفلسفة أستاذه أرسطو. فإذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذى لا يتجزأ، فإن ابن رشد بالتالى ينقد هذا المذهب الذى ذهب إليه المتكلمون.

ولعل هذا يتضح ليس فى مؤلفاته فقط، بل فى شروحه على أرسطو أيضًا، فمثلاً فى تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» يشير إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذى لا يتجزأ، أى الجوهر الفرد. ونقد المذاهب والآراء الأخرى التى سبقت رأى أرسطو، وكان حريصًا على نقدها. فهو يقول: وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها فى العالم الطبيعى ولاح هناك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة، وتبين هنالك كم أنواع المواد وأنواع الصور، إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هى مبادئ لوجود متغير. وبالجملة من حيث هى مبادئ التغيير. وكذلك ما قيل فى ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التى لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التى يكفل إبطالها فى ذلك العلم[٦٧].

أما المقدمة الثانية وهى التى تقوم على القول بأن الأعراض حددته فإنها

---

(٦٦) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٦٧) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

ليست واضحة ولا يقينية، إذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق. فإذا شاهدنا حدوث بعض الأعراض، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالإجرام السماوية كحركاتها وأشكالها.

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وهذا يعد دليلاً خطابيًا وليس برهانيًا. إذ أن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب(٦٨).

وينتهى ابن رشد من نقده للدليل الأول إلى القول بأن أراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية، كما أنها لا تليق بالجمهور، بل إنها لا تعدو كونها قياسًا جدليًا لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين. إنها لا تؤدى إلى الاعتقاد بوجود الله اعتقادًا يقينيًا. وهذا عيب القياس الجدلى ـ فيما يرى ابن رشد ـ إذ أن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهورة فحسب، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد(٦٩).

ونود أن نشير في ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين إلى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدم العالم من جهة، ومتابعة الفلاسفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشرة من جهة أخرى، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التى تذهب إلى أن عدد المقولات ثلاثة لا عشرة، وهى الجوهر، وأعراضه التى يجمعها الكيف، والأين الذى يتحرك فيه(٧٠) وبهذا اتجه ابن رشد

---

(٦٨) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٦٩) تلخيص البرهان ص ٢٠٤ (مخطوطة).

(٧٠) مقدمة إبراهيم مدكور لكتاب الشفاء لابن سينا ص ٣ (المنطق ـ المقولات).

اتجاهًا أرسطيًا إلى حد كبير، واستبعد أى تغيير يؤدى إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليونانى أرسطو[٧١].

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله، فإننا نجده بعد نقده ـ الدليل الأول، دليل الحدوث، ينقد الدليل الثانى، دليل الممكن والواجب، ويقيم نقده أساسًا على قوله بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. الثانى (دليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسقًا فلسفيًا. وإذا وجد أن هذه الفكرة وتلك من الأفكار التى يقول بها المتكلمون تتعارض مع الأفكار والمبادئ التى دونها لنفسه، فإنه يجد من واجبه نقدها، ولعله قد اتضح لنا أن نقده لهذين الدليلين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقدم العالم. كما يقوم على أساس الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما، بحيث يصل إلى البرهان إذ أن الفلسفة عنده ـ كما سبق أن أشرنا ـ هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

إن ابن رشد فى نقده للمتكلمين عامة، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، يركز على إبراز ما فى آرائهم من مشكلات، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلا، وبهذا لا تعد برهانية ولا يقينية. إذ لو كانت كذلك، لما عدمنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها. ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقًا لمبادئ البرهان.

إن فيلسوفنا ابن رشد، لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلى[٧٢]. إذ أن النظر العقلى يعتمد عندهم ـ فيما يرى ابن رشد ـ على الجدل، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل إلى البرهان واليقين.

---

(٧١) مقدمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص٩ ـ ١٠.

(٧٢) Renan: Averroes et L'Averroisme p. 136

سادساً: الحس النقدى فى موقف ابن رشد من الغزالى:

نود أن نشير بإيجاز إلى الحس النقدى لابن رشد فى موقفه من الغزالى، إذ من المسائل المشهورة جدًا فى تاريخ الفلسفة العربية، موضوع الصراع الفكرى بين الغزالى فى المشرق العربى، (توفى عام٥٠٥هـ= ١١١١م)، وابن رشد فى المغرب العربى.

نقول إن إشارتنا ستكون موجزة، إذ سبق لنا تحليل موقف الغزالى فى العديد من الموضوعات التى سبق لنا دراستها، وخاصة حتى حديثنا عن موقف ابن رشد النقدى للأشاعرة وابن سينا، وأهل الظاهر، بل الصوفية أيضًا، على اعتبار أن الغزالى لا يعد أساسًا فيلسوفًا، بل إنه لا يعدو كونه متكلمًا أشعريًا وصوفيًا.

إذا كان الغزالى قد ترك لنا كتبًا كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة وإحياء علوم الدين وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة والمنقذ من الضلال، وإذا كنا نجد فى بعض هذه الكتب هجومًا من جانبه على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها الفلاسفة، إلا أن أهم كتاب من كتبه التى ألفها أساسًا للرد على الفلاسفة تارة ولتفكيرهم فى بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه "تهافت الفلاسفة"[٧٣] كما هو واضح من عنوانه.

لقد عرض الغزالى فى هذا الكتاب عشرين رسالة أو موضوعًا على النحو التالى:

- أبطال مذهبهم فى أزلية العالم.
- أبطال مذهبهم فى أبدية العالم.
- بيان تلبيسهم فى قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صنعه.
- فى تعجيزهم عن إثبات الصانع.

---

(٧٣) راجع دراستنا النقدية لهذا الكتاب فى مؤلفنا: الفلسفة العربية والطريق إلى المسقبل، ص ٣٥٩ وما بعدها.

- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الهين.
- أبطال مذاهبهم فى نفى الصفات.
- فى أبطال قولهم: إن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والعقل.
- فى أبطال قولهم أن الأول بسيط بلا ماهية.
- فى تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
- فى بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم.
- فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.
- فى تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاتـه.
- فى أبطال قولهم: أن الأول لا يعلم الجزئيات.
- فى أبطال قولهم: بأن السماء حيوان متحرك بالإرادة.
- فى أبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.
- فى أبطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.
- فى أبطال قولهم باستحالة خرق العادات.
- فى قولهم: أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.
- فى قولهم: باستحالة الفناء على النفوس البشرية.
- فـى إبطـال إنكـارهم لبعـث الأجسـاد مـع الـتلذذ والـتألم فـى الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية.

أمـا فيلسـوفنا ابـن رشـد فقـد حـاول بكل جهده الرد على أى من الآراء التى ذهـب إلـيها الغـزالي[٧٤] وقـد ذكـر فى رده على الغزالى حين ذهب الغزالى إلى تكفير الفلاسـفة فـى آرائهـم حـول قدم العالم وحول خلود النفس وحول العلم الإلهى، كما نقـد ابـن رشـد الغـزالى حـين ذهـب فـى تهافـت الفلاسـفة إلى إرجـاع العلاقـة بين

---

(٧٤) راجـع مـا كتبـناه فى هـذا الموضـوع فـى كتابـنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد والمنهج النقدى فى فلسفـة ابن رشد.

الأسباب ومسبباتها إلى فكرة العادة، ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات.

يضاف إلى ذلكأ ابن رشد قد لاحظ أن الغزالى يذكر آراء لأرسطو، ومرجعه فى ذلك كتب الفارابى وكتب ابن سينا وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو مباشرة، بدلاً من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه. وهذه نحسبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت إلى العرب مختلطة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثة.

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرًا إلى أن يقول: إن تعرض أبى حامد الغزالى إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها فى كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علمًا وذلك من فعل الجهال. والرجل يجلُّ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لابد للجواد من كبوة. فكبوة الغزالى وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه.

هذا ما يقول به ابن رشد فى مجال من مجالات نقده للغزالى. والواقع أن الغزالى فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضًا أن يحدد من يعنيهم باسم كتابه، "تهافت الفلاسفة" هل اتفق كل الفلاسفة على رأى واحد؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة العرب بمثل انطباقها على فلاسفة اليونان؟ وهل آراء الفارابى وابن سينا هى نفسها آراء أفلاطون. أو آراء أرسطو؟ وهل مذهب ابن سينا الفلسفى يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابى الفلسفى[٧٥] إننا نلاحظ من جانبنا أن

---

(٧٥) راجع دراستنا لكتاب الحروف للفارابى، فى مؤلفنا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص٣٤٣ وما بعدها.

هـذه المحاولة من جانب الغزالى تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب "تهافت الفلاسفة".

إن نقـد ابـن رشـد للغزالى كان متوقعـًا لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبـنـا أ تـراث الغـزالى يعـد معـبرًا عـن اندفاع عن جانب أشعرى جدلى صوفى فى حـين أن تـراث ابـن رشـد يعـد معـبرًا عـلى العكـس من ذلك تمامـًا عن جانب عقلى برهانى يدافع عنه بكـل طاقتـه.

إن أقـوال فيلسـوفنا ابـن رشـد تعـد تعـبيرًا عن الدفاع عن التيار الفلسفى وعن الفلاسـفة، أنـه يـرى أن الفلاسـفة إذا كانوا قد أخطأوا فى شئ، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم فى البحث بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومـن يحـاول البحـث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأى حال من الأحوال.

ودليلنا على أن آراء الغزالى تعد تعبيرًا عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بـين الاتجـاه الموجـود فـى كـتاب تهافـت الفلاسـفة والاتجـاه الموجود عند كثير من المفكـرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعرى، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغـزالى ومـن اتجاهـه. ومـن هـؤلاء المفكـرين على سبيل المثال لا الحصر، فخر الدين الـرازى فـى كـثير من كتبه وشروحـه كتابه "أساس التقديس فى علم الكلام" وشرحه بل هجومـه على كتاب الإشارات والتشبيهات لابن سينا.

ومـا يقـال عـن الاتجـاه الكلامى الأشعرى عند الغزالى، يمكن أن يقال أيضـًا ـ بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى ـ عن الاتجاه الصوفى السنى عند الغـزالى، وخاصـة إذا وضـعنا فـى الاعتـبار كـثيرًا مـن أوجـه الالـتقاء بين الاتجاهين الأشـعرى والصـوفى السُّـنى. وهـذا الاتجاه لا نعدم وجوده بين ثنايا صفحات تهافت الفلاسـفة للغـزالى.وهـذا إن دلـنا عـلى شـيء فإنمـا يدلنا على أن الغزالى عندما أصبح صوفيـًا، أى حين ارتضى لنفسه طريق التصوف، فقد اتجه إلى نقد آراء الفلاسفة تارة وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى.

وإذا كـان الغزالى قد بحث ـ كما سبق أن أشرنا ـ فى عشرين مسألة فى كتابه "تهافت الفلاسـفة" واتجـه إلى نقـد الآراء الـتى ارتضـاها الفلاسـفة لأنفسـهم، وقـام بـتكفيرهم فى ثلاث مسائل فإن ابن رشد قد قال فى خاتمة كتابه "تهافت الفلاسفة" إن هـذا الـرجل قـد كفـر الفلاسـفة بثلاث مسـائل: إحداها مسألة الخلود وقد قلنا إن هـذه المسـألة عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقـد قلـنا أيضًا إن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون. وقـال فـى هـذا الكـتاب "أى كـتاب تهافـت الفلاسفة" إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعـاد الروحانى. وقال فى غيره إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحانى ولم يقل بالمحسوس إجماعًا وجوز القول بالمعاد الروحانى.

والواقـع أن ابـن رشد كان حريصًا على نقد الغزالى كما كان حريصًا على نقد المتكـلمين وخاصـة الأشـاعرة منهم لأن منهجـهم غير منهجه واتجاهه غير اتجاههم. إن اتجـاههم يدخـل فـى دائـرة اللا معقول فى بعض جوانبه، أما ابن رشد فإنه يعد عميدًا للفلسفة العقليـة.

سابعًا: خاتمـة:

لعلـنا قـد كشـفنا عـن بعض جوانب المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، نقول بعـض جوانـب إذ أن ابـن رشـد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ قد اهتم بنقد أكثر الاتجاهات الـتى سبقته إن لم تكـن كـلها، والـتى يـرى فـيها مخالفة لما يذهب إليه، ومن هذه الاتجاهـات الاتجـاه الصـوفى واتجـاه الحشـوية والاتجـاه الجدلى الكلامى، كما اهتم بـنقد أكـثر الفلاسـفة الذين وجدوا قبله سواء عاشوا فى المشرق العربى كالفارابى وابن سـينا أو عاشـوا فى المغرب العربى كابن ماجـه فى قليل من الجوانب، هذا بالإضافة إلى مخالفته لبعض الآراء التى قال بها الفيلسوف اليونانى أرسطو.

والواقـع أن إبـراز كـل جوانـب الـنقد عـند ابـن رشـد، يحـتاج إلى العديد من الدراسـات نظرًا لأن نقده لمن سبقوه، لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابى من مذهبه،

إذ أن الدارس لفلسفة ابن رشد، يجد أنه كان حريصًا قبل أن يقول برأى من الآراء حول مشكلة من المشكلات الفلسفية التى يبحث فيها، أن يبرز لنا أوجه الصواب والخطأ فى مواقف من سبقوه.

وإذا كنا لم نتحدث تفصيليًا فى دراستنا هذه عن نقد ابن رشد للغزالى أو نقده للمتكلمين من الأشاعرة، فإن ما ذكرناه عن نقده للحشوية والصوفية وابن سينا قد يكون مؤديًا إلى بيان مبررات اختلاف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين وكذلك الغزالى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية على النحو الذى أشرنا إليه، ومن هنا يكون نقد ابن رشد لابن سينا منطقيًا فى كثير من زواياه على الأشاعرة وكذلك الغزالى أيضًا والذى يعد مفكرًا أشعريًا صوفيًا لا ترقى أقواله إلى مستوى المذهب الفلسفى لأن الدائرة الأشعرية وكذلك الدائرة الصوفية غير الدائرة الفلسفية.

فإذا أردنا فى ختام دراستنا إبراز وبلورة الأسس التى يستند إليها المنهج النقدى والتى أن أشرنا إليها، استطعنا القول بأن أبرز هذه الأسس تتمثل فى أساس أول هو عدم الوقوف ضد مظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها لأن ابن رشد يعلم تمامًا أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة، فلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلى، إلا إذا قام بهذا التأويل وهذا قد ساعده إلى حد ما على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون ضد ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل.

أساس ثان هو إبراز أخطاء الطريق الصوفى، إذ أن ابن رشد كان على وعى تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد نظرًا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التى دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالى الذى يعد مفكرًا صوفيًا، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى حينما أصبح صوفيًا تحول إلى عدو لدود للفلسفة والفلاسفة.

كما دفعت ابن رشد أيضًا إلى نقد الطريق الصوفى في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، إذ أن المنهج النقدى الذى يقوم على العقل، يختلف اختلافًا رئيسيًا عن منهج المتكلمين الجدلى، وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة، صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهجهم يعد قلبًا وقالبًا منهجًا كلاميًا جدليًا. أما الأشاعرة، فابن رشد يعد العدو اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفًا قد كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التى وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد، وذلك فى مؤلفاته وشروحه معًا. وابتعاد منهج ابن رشد ابتعادًا تامًا عن المنهج الجدلى الكلامى، هو ما أدى به إلى نقد آرائهم فى مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى. والسببية كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية الجدلية.

أساس رابع نجده فى منهج ابن رشد النقدى، هو تأثر فيلسوفنا بأرسطو تأثرًا كبيرًا. إن هذا التأثر من جانبه بأرسطو، قد أدى به إلى نقد ابن سينا حينما قال ابن سينا بآراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى، أراء اعتمد فيها الأفلاطونية المحدثين.

أساس خامس وأخير يعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق فى منهج ابن رشد النقدى وهو الأساس العقلى. إن هذا الأساس هو الذى أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه، بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى. نعم إنه أهم الأسس، لأنه يعد الطريق الذهبى نحو التنوير.

ولا شك أن ابن رشد رغم حسه النقدى، كان واقعًا إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ كما سبق

أن ذكرنا أنه كان يضع في اعتباره الفلسفة الأرسطية التى يبدى إعجابه بها.

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ فلسفة أرسطو يؤدى إلى القول بوجود بعض الثغرات في منهج ابن رشد النقدى. واعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينًا من فلسفة أرسطو. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكًا، ولكنه لم يفعل.

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النقدى وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار انتصار ابن رشد للعقل، حتى أصبح أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معًا، وصاحب أصرح اتجاه عقلى بدعوته إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم وإعلاء كلمته فوق كل كلمة.

نقول ونكرر القول بأن من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا ابن رشد لأسباب عديدة من بينها وعلى سبيل المثال لا الحصر الحس النقدى الذى تميز به، ونزعته التنويرية وخاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية الخارجية، وذلك حين اتجه إلى شرح أرسطو، وقال: فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شيء يعد صوابًا، قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء يعد خطأ، نبهنا إلى هذا الخطأ.

يضاف إلى حسه النقدى وحسه التنويرى، اتجاهه العلمى. لقد كان ـ كما أشرنا ـ عالمًا وطبيبًا، وأيضًا اعتزازه بالتأويل، تأويل الآيات القرآنية الكريمة.

نقول إذا كان من حقنا أن نفخر بأن بلداننا العربية قد أنجبت فيلسوفًا شامخًا كابن رشد إلا أنه من واجبنا أن ندرس فلسفته ونحلل أفكاره، تلك الأفكار التى ستظل باقية، ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضى.

وإذا كنا قد ركزنا في حديثنا عن ثقافة قرن جديد من خلال ابن سينا، على

الـبعد الـنقدى، فـإن سبب ذلك يعد راجعًا إلى اعتقادنا بأنه لا تنوير بدون عقل، ولا عقل إلا إذا كان تصورنا قائمًا إلى العقل النقدى، على ثورة العقل.

ويقيـنى أنـنا سنخسـر كـثيرًا إذا أهملنا دروس الفلسفة الرشدية، لقد وضع لنا ابـن رشد الكثير من الدروس الفلسفية والتى تعد كالنار المشتعلة، النار التى تؤدى إلى الـنور والضـياء، أنهـا فلسـفة وجـود إذن، لأن الوجود يرتبط بالنور، فى حين يرتبط العدم بالظلام، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لقـد أن الآوان ونحن قد دخلنا فعلاً فى قرن جديد أن نكشف عن فساد الفكر الظلامـى والتقلـيدى الإرهـابى والـذى يعـبر عن حياة الخفافيش التى تهوى الظلام، ونتجه نحو كل ما فيه خير لنا وللإنسانية جمعاء.

ولا أشـك فـى أنـنا سـنجد عـند ابن رشد العملاق، وعميد الفلسفة العقلية فى بلدانـنا العربـية مـن مشـرقها إلى مغربها، الكثير منن القيم الخالدة والدروس السامية المسـتقبلية، إنهـا دعـوة نقـول بهـا بعد معايشتنا لأفكار ابن رشد ما يقرب من نصف قـرن مـن الـزمان، دعـوة نـرجو أن تجـد صداها فى نفوس وعقول كل من يتجه نحو النور، وبحيث يودع تمامًا حياة التقليد والظلام.

إن نقـده يعد معبرًا عن كونه مسلك يعد من الفلاسفة العرب، ولكن من منطلق روح غربية.

الفصل الثالث

الفيلسوف ابن رشد ولقاء العقل العربى بالفكر الغربى



ولابد لنا من الإشارة إلى أن ابن رشد حين كان يشرح أرسطو، لم يكن مجرد مردد لآراء أرسطو. لقد أودع العديد من آرائه الحقيقة من خلال شروحه على أرسطو، إننا إذا أردنا أن نعرف مذهب ابن رشد الفيلسوف الذى يحتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة العربية، فلابد أن نرجع إلى تلك الشروح التى قام بها مفسرًا ومؤولاً مذهب أرسطو، ومودعًا من خلال التفسير والتأويل والشرح آراء خاصة به فلا يوجد إذن أدنى مبرر لأن نركز على مؤلفات لابن رشد كفصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، بل لابد أن نضعها جنبًا إلى جنب مع شروحه على كتب أرسطو.

ابن رشد إذن لم يقف عند متابعة أرسطو. أنه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو، إذ أن النفس البشرية تطالب دائمًا باستقلالها، وإذا ما قيدتها بنص، فإنها تعرف كيف تتصرف بحرية فى تفسير هذا النص لقد قال بهذا الرأى المستشرق الفرنسى رينان Renan فى كتابة عن ابن رشد ومذهبه، وهو قول يعد فيما نرى صحيحًا تمام الصحة. ومن هنا فإن ابن رشد إذا كان قد شرح أرسطو وتأثر به، إلا أنه استطاع أن يقيم مذهبًا له يتميز عن مذهب أرسطو.

لقد شرح ابن رشد أرسطو – كما سبق أن قلنا – ثلاثة أنواع من الشروح: شرح أكبر، وشرح وسيط، وشرح أصغر، أى تلاخيص. ويتميز منهج ابن رشد فى كل نوع من هذه الشروح، بمعنى أننا نجد له طريقة يسير عليها فى الشرح الأكبر، غير الطريقة التى يسير عليها فى الشرح الوسيط وهكذا.

نود الإشارة إلى أن ابن رشد يبدى إعجابه بأرسطو إلى أكبر حد. يدلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد فى كثير فى شروحه ومؤلفاته. فهو على سبيل المثال يقول فى

مقدمة شرحه لكتاب الطبيعة لأرسطو: مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، وهو الذى ألف فى علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها. وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى ألفت قبل مجيء أرسطو، فى هذه العلوم، لا تستحق التحدث عنها.

ويمكن القول بأن فيلسوفنا ابن رشد، والذى يعد آخر فلاسفة العرب، قد تميز بحس نقدى من النادر أن نجد له مثيلاً فى فكرنا الفلسفى العربي. وفى الواضح أن الفلاسفة الذين يتميزون بحس نقدي، إنما يقفون على قمة عصورهم الفلسفية، فأرسطو على سبيل المثال يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية لبروز حسه النقدى وما يقال عن أرسطو، يقال عن ابن رشد، إذ أن فيلسوفنا العربى قد وقف وقفه نقدية شاملة ودقيقة فى أكثر الاتجاهات التى كانت موجودة حتى عصره.

لقد نقد الصوفية نقدًا عنيفًا. فالصوفية حين يتحدثون عن أذواق ومواجيد وأحوال ومقامات، فإن هذا يعد معبرًا عن طريقة فردية ذاتية، وليست عقلية، لأن العقل يعد طريقًا عامًا مشتركًا، العقل يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

نقد الأشاعرة أيضًا فى آرائهم وفى اتجاههم الجدلي. لقد عرض آراء الأشاعرة عرضًا أمينًا، وقام بعد العرض بتوجه العديد من أوجه النقد. وهذا كان شيئًا متوقعًا من جانبه، إذ أن الأشاعرة كفرقة كلامية، تعد فى آرائها معبرة عن الطريق أو المنهج الجدلي، فى حين أن ابن رشد يلتزم بالمنهج البرهاني، والبرهان هو أعلى صور اليقين، إنه كالذهب الخالص كما يقول ابن رشد. أما الجدل فإنه يعد أقل مرتبة من البرهان.

وما يقال عن نقده للصوفية ونقده للأشاعرة، يقال عن موقفه النقدى من الغزالي. فالغزالى يعد أساسًا فى آرائه معبرًا عن الاتجاه الأشعرى الصوفى، لا يعد فيلسوفًا بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ أنه قد حشر حشرًا فى دائرة الفلاسفة.

وكلنا يعلم أن الغزالى حين ألف كتابه "تهافت الفلاسفة"، أى تساقط أو انهيار آراء الفلاسفة، تحدث عن عشرين مسألة فى المسائل التى بحث فيها الفلاسفة، وقد انتهى إلى تكفير الفلاسفة فى ثلاث مسائل هي:

١ ـ القول بقدم العالم، أى أن العالم لم يخلق من العدم.

٢ ـ القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

٣ ـ القول بأن الثواب والعقاب فى الآخرة إنما هو أساسًا للنفس وليس للجسم.

وحين عرض ابن رشد فى كتابه " تهافت التهافت " لآراء الغزالي، فإنه يقف منه وقفة نقدية، لقد بين لنا أن الفلاسفة لم يقولوا بهذه الآراء على الصورة التى فهمها الغزالى وأن حقيقة رأى الفلاسفة تختلف عن فهم الغزالى لها.

لقد ذهب ابن رشد إلى أن الغزالى كان واجبًا عليه الرجوع إلى كتب الفلاسفة أنفسهم. فإذا تحدث عن أفلاطون، فليرجع إلى كتب أفلاطون، فإذا تحدث عن أرسطو فإن واجبه الرجوع مباشرة إلى ما كتبه أرسطو.

ولكن الغزالى ـ فيما يرى ابن رشد ـ لما كان قصده التشويش، فإنه رجع إلى كتب الفارابى وابن سينا وأقوالهما عن أفلاطون وأرسطو. وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة مباشرة.

حس نقدى بارز نجده عند ابن رشد عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها؛ إن هذا الحس إذا كنا نجده عند الفارابى وعند ابن سينا وعند ابن طفيل، إلا أنه عند ابن رشد يعد أكثر دقة وشمولاً، ومن هنا نقول إن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، وقد قدر له أن يكون آخر فلاسفة العرب.

ولا شك فى أن عمل ابن رشد بالقضاء، وتوليه لمنصب القاضى ومنصب قاضى القضاة، كان من عوامل بروز حسن النقدي. فالقاضى يقوم بالموازنة والمقارنة وترجيح رأى على رأى وبيان أسباب قوة رأى من الآراء، وأسباب ضعف الرأى الآخر وهكذا. كل هذه الجوانب كانت مؤثرة فى وجود الحس النقدى عند ابن رشد وقد استطاع ابن رشد إقامة نسق فلسفى من النادر أن نجد له مثيلاً عند فلاسفة المشرق العربي. وأنه لم يكن مكتفيًا بالنقد، بل نراه ينتقل من الجانب النقدى إلى الجانب البنائى الإنشائى الإيجابي.

ونـود أن تشـير فـيما يـلى إلى نمـاذج من آرائه الفلسفية حول بعض المشكلات التى اهتم بدراستها وتحليلها وسبر أغوارها.

لقـد درس موضـوع الأدلـة عـلى وجـود الله تعـالى، وقـدم لـنا ثلاثة أدلة على وجوده تعالى وذلك على النحو التالي:

الدليل الأول: دليل العناية الإلهية.

الدليل الثاني: دليل الاختراع.

الدليل الثالث: دليل الحركة.

ويقـف ابـن رشـد وقفـة طويلـة عـند الدلـيل الأول، ويقول إن الهدف من هذا الدليل هو معرفة عناية الله تعالى بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله.

ويقـوم هـذا الدلـيل عـلى أصـلين: أحدهمـا أن جمـيع الموجـودات تعد موافقة لوجـود الإنسـان، وثانـيهما أن هـذا الموافقـة هـى ضـرورة مـن قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة قد جاءت عن طريق المصادفة.

وهـذا الدليل - وفيما يرى ابن رشد - يتعرف على الله بمخلوقاته، وهى طريقة الحكمـاء، فـإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات، إذ أن الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مخلوقاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه عـلى وجـه الحقـيقة أى أن مـن أراد معـرفة الله تعـالى معـرفة يرى ابن رشد - أمثلة كـثيرة تـدل عـلى موافقـة جمـيع الموجودات لوجود الإنسان، وعلى العناية الإلهية، وذلـك كالشـمس والقمـر والنبات والحيوان والجماد وأعضاء الإنسان. فالشمس مثلاً لو كانت أعظم جرمًا مما هى أو أقرب مكانًا، لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحـر. ولـو كانـت أصـغر حجمًـا أو أبعـد لهلكت من شدة البرد ولو لم يكن لها فلك مـائل لمـا كـان هـنا صيف ولا شتاء، ولا ربيع ولا خريف، وهذه الأزمان ضرورية فى وجود أنواع النبات والحيوان، ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار.

وليست العناية قاصرة على الشمس، بل نجدها أيضًا للقمر، إذ أنه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب، أو لم يكن نوره مستفادًا من الشمس، لما كان له هذا الفعل.

وما يقال عن الشمس والقمر، يقال عن سائر الكواكب وفى أفلاكها وفى مسيراتها مسيرات معتدلة في أبعاد محدودة من الشمس ولو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على الأرض فضلاً عن أن تقف كلها.

ويذكر ابن رشد العديد من الآيات القرآنية التي تؤيد وجود العناية الإلهية، ومن بينهما قوله تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض مهادًا والجبال أوتادًا. وخلقناكم أزواجًا. وجعلنا نومكم سباتًا. وجعلنا الليل لباسًا. وجعلنا النهار معاشًا. وبنينا فوقكم سبعًا شدادًا. وجعلنا سراجًا وهاجًا. وأنزلنا فى المعصرات ماء ثجاجًا. لنخرج به حبًا ونباتًا. وجنات ألفافًا﴾.

(النبأ الآيات ٦-١٦) وقوله تعالى ﴿تبارك الذى جعل فى السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا﴾ (الفرقان آية ٦١) وقوله تعالى: ﴿الذى جعل لكم الأرض فراشًا﴾ (البقرة آية ٢٢).

ويبين لنا الفيلسوف ابن رشد أن هذه الآيات تتضمن التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، فالأرض خلقت بصورة يتأتى لنا المقام عليها ولو كانت بشكل آخر غير شكلها، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى عليه، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن لنا نوجد فيها ولا أن نخلق عليها.

ومن الواضح أن ابن رشد يركز جهده لكى يبين لنا أنه توجد أدلة كثيرة على العناية الإلهية ونظرته هذه تكشف عن النزعة التفاؤلية، وبحيث لا تعد هذه النظرة من جانبه معبرة عن نزعة تشاؤمية.

وإذا كان ابن رشد قد أفاد بعض أوجه الإفادة من الفلاسفة الذين سبقوه

والذيـن أكـدوا عـلى مظاهر العناية الإلهية فى الكون، إلا أن من الواضح أن ابن رشد كـان صـاحب نظـرة أكـثر دقـة وعمقًا. ودليلنا على ذلك أن ابن رشد يربط بين دليل العـناية الإلهية، وبين الاعتقاد بوجود علامة ضرورية بين الأسباب والمسببات، فكل شـى له الأسـباب المحـددة، والكون لم يوجد مصادفة، وتوجد علاقات ضرورية بين العـالم العلـوى والعـالم السـفلي، كمـا توجـد علاقـات ضـرورية محـددة بـين النبات والحيوان والإنسان.

ونـود الإشـارة إلى أن إيمـان ابن رشد بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات إنما تعـد ضـرورية كـان مؤديًـا من جانبه إلى نقد الأشاعرة ونقد الغزالي. فمن المعروف فى تـاريخ الفكـر الفلسـفى العـربي، أنـنا نجـد رأيـين يختلف كل رأى منهما عن الآخر اخـتلافًا جوهـريًا فـإذا كان الأشاعرة والغزالى قد ذهبوا إلى القول بأن لا توجد ضرورة بـين الأسباب والمسببات، فإننا نجد أن ابن رشد يؤكد على القول بوجود ضرورة بين الأسباب والمسببات.

ومـا يقـال عـن اهـتمام ابـن رشد بإثبات العناية الإلهية من خلال دليله الأول عـلى وجود الله تعالى، يقال عن اهتمامه بإثبات إن كل مخترع إنما له مخترِع، وهذا هـو الدلـيل الـثاني، دليل الاختراع ـ كما سبق أن أشرنا ـ إذ يرى ابن رشد أن دلالة الاختراع يدخل فيها وجود الحيوان بأنواعه، ووجود النبات والسموات.

ويقيم ابن رشد دليله على أصلين.

الأصل الأول: هذه الموجودات مخترعـة.

الأصل الثاني: كل مُخْتَرَع، فله مختَرِع.

وهـذان الأصـلان يوجـدان بالفطـرة عـند جميع الناس، إذا أننا طالما نسلم بأن هـذه الموجـودات مخترعـة، فلابـد إذن مـن التسـليم بوجـود الله تعالى، انطلاقـًا من الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات.

وتوجد عناصر مشتركة تجمع بين الدليل الأول والدليل الثانى فيما يرى ابن رشد، إذ إن كل دليل منهما يقوم على الاعتراف بالنظام فى الكون، وأن الأشياء، أى المخلوقات لم توجد عبثًا أو حظًا أو مصادفة.

وبقدر ما كان ابن رشد حريصًا على التدليل على وجود الله تعالى عن طريق العناية الإلهية (الدليل الأول) وعن طريق الاختراع (الدليل الثاني)، فإننا نجده حريصًا فى دليله الثالث على بيان أن الحركة لا تحدث مصادفة، بل إن كل متحرك فله محرك.

وإذ كان ابن رشد قد بذل أقصى جهده فى القول بأكثر من دليل على وجود الله تعالى، وعبر من خلال أدلته عن نظرة عقلية دقيقة، تقوم على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات، وترفض القول بالعبث أو المصادفة، فإننا نجده مهتمًا أيضًا بالتوفيق بين الدين والفلسفة، لقد دافع عن التأويل، دافع عن الاجتهاد فى فهم الآيات القرآنية. نجد هذا واضحًا ليس من خلال كتبه الفلسفية وعلى رأسها كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) من الاتصال".

ومن الجدير بالذكر أن نقول إن موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما يعد من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة العرب وابتداء من أول فلاسفة العرب، أى الكندى فى المشرق العربى لقد حاول فلاسفة العرب التوفيق بين الدين والفلسفة وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقيًا، وإنما نشأ لسوء فهم كليهما.

ويمكن القول بأن من الأسباب التى أدت إلى اهتمام فلاسفة العرب بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وجود آيات فى القرآن الكريم تحث وتشجع على التأمل والبحث والنظر، بالإضافة إلى إيمان هؤلاء الفلاسفة بأهمية الفلسفة والتفلسف والإفادة من آراء فلاسفة اليونان القدامى.

صحيح أن فلاسفة العرب ومن بينهم ابن رشد لم ينجحوا نجاحًا تامًا فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن هذا لا يقلل من المحاولات التى قاموا بها فى مجال فلسفة الدين، مجال التوفيق بين الدين والفلسفة.

ويدعونا ابن رشد إلى ضرورة التعرف على أفكار وكتب الآخرين، أى كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين. يقول ابن رشد فى أهم كتاب قام بتأليفه فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة، ونعنى به كتاب: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوه فى ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.

وهذا المبدأ يعد فيما نرى مبدأ مهمًا، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، كونها عربية أو غير عربية.

ويدافع ابن رشد كما قلنا عن التأويل والقياس، ويقول إن الفقيه إذا كان يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف أن يفعل ذلك. فالفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية، بل واجبه تأويلها يقول ابن رشد فى كتابه فصل المقال "ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن".

بذل ابن رشد جهدًا كبيرًا كما قلنا لكى يبين لنا أن الفلسفة صاحبه الشريعة والأخت الرضيعة. ومن الواضح أن ابن رشد بدفاعه عن التأويل، إنما يعبر عن إيمان واضح بالاتجاه العقلي، لقد ارتضى ابن رشد لنفسه الوقفة العقلية. الوقفة النقدية ولم يكن مهتمًا بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال كتابه فصل المقال فحسب، بل نراه مهتمًا بهذا الموضوع من خلال كتب عديدة له ومن بينها، مناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتهافت التهافت، بل نراه أثناء قيامه بشرح كتب أرسطو،

يشير إلى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة بطريقة مباشرة تارة، وطريقة غير مباشرة تارة أخرى. نقول هذا رغم اعتقادنا بأن ابن رشد لم يقدر له النجاح فى حل مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة. إنه لم ينجح فى محاولته تمامًا كما نجد فلاسفة العرب الذين سبقوه والذين لم يقدر لواحد منهم أن ينجح في محاولته التوفيقية. وقد يكون سبب ذلك أن خصائص الفكر الفلسفي، تختلف عن خصائص الفكر الديني. ولكن ماذا نفعل إزاء أشباه الأساتذة والباحثين والذين يكتبون فى كل شيء، دون أن يفهموا أى شيء.

قلنا إن ابن رشد ترك لنا مذهبًا عقليًا، مذهبًا عبر من خلاله عن تمسكه بالعقل وبالمبادىء العقلية وهذا المذهب إذا كان قد تأثر في بعض جوانبه بالفلاسفة الذين سبقوه، وخاصة أرسطو الفيلسوف اليوناني، إلا أنه أضاف أبعاد جديدة من الصعب أن نردها إلى أفكار من سبقوه.

وإذا كان ابن رشد كما أوضحنا قد اهتم بدراسة موضوع الأدلة على وجود الله تعالى، ودراسة موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة (فلسفة الدين)، فإننا نجده مهتمًا أيضًا بدراسة مشكلة الخير والشر وهذا الاهتمام من جانبه كان متوقعًا وخاصة إنه قدم لنا دليلاً على وجود الله تعالى، ونعنى به دليل العناية الإلهية، وهذا الدليل إنما يقوم على إثبات عناية الله تعالى بالكون وما فيه من موجودات، وكيف أن هذه العناية إنما تعد سارية فى العالم كله سمائه وأرضه. من هذا المنطلق يذهب ابن رشد فى دراسته لمشكلة الخير والشر إلى أن الخير يمثل الأغلبية أو الأكثرية، فى حين أن الشر يعد قليلاً بالقياس إلى الخير.

وإذا كان ابن رشد قد تأثر بأرسطو على وجه الخصوص، فإنه قد تأثر أيضًا بفلاسفة المشرق العربى الذى سبقوه وخاصة الفارابى وابن سينا، إذ نجد بعض أوجه الشبه بين آراء ابن رشد حول هذه المشكلة، مشكلة الخير والشر، وآراء ابن سينا على وجه الخصوص ألم يقل ابن سينا فى كتابه "الشفاء": إن الشر فى أشخاص

الموجـودات قلـيل، ومـع ذلـك فـإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير.

هـذه الـنظرة نجدهـا أيضـًا عند ابن رشد، إذ يكفى فى رأيه إثبات أن العالم فـى جملـته يـتجه نحـو الخـير، وعـلى هذا يجب تفسير الظواهر التى قد يبدو منها أنهـا تـتجه إلى الشـر. فالنار مثلاً إنما خلقت لأجل الخير، وإذا حدث عنها شرور، فـإن هـذه الشـرور ناتجـة عـن طبيعتها بالإضافة إلى أنها ضرورية لكى تؤدى أعمالها الخـيرة، وإذا مـا قارنـا بـين مـا يعرض عنها فى الشر، وما تؤدى إليه من خيرات، قلنا إن الخيرات تعد أضعاف الشرور التى تنتج عنها.

ومن هنا نقول إن ليس فى الإمكان أبدع مما كان، بمعنى أن الأفضل أن توجد الـنار رغم ما يحدث عنها من الشرور، من ألا توجد أساسـًا، إننا نجد شرورًا تترتب عـلى عـدم وجـود النار أكثر بكثير من الشرور التى تنتج عنها حين وجودها، فأيهما أفضـل إذن، وجـود الـنار مع مـا يحـدث عـنها أحـيانـًا مـن شرور، أم إعدام النار أساسـًا.

وعـلى هـذا يكـون ابـن رشـد فـى دراسته لمشكلة الخير والشر معبرًا عن نظرة تفاؤلـية أساسـًا، نظـرة تقـوم عـلى الاعتقاد بأن الخير هو الأعم والأغلب، وأن الشر يمـثل الأقلية، بل الندرة أحيانـًا. ومن الواضح أن أصحاب الفكر التشاؤمى كما سبق أن أشرنا يركزون على الألم والشر، فى حين نرى أصحاب النزعة التفاؤلية من أمثال ابـن سـينا فـى المشـرق العربى وابن رشد فى المغرب العربي، قد ذهبوا إلى القول بأن المـادة هـى سـبب الشر، وأن الموجودات إذا حدثت عنها شرور، فإن هذه الشرور لم تكـن الهـدف الرئيسـى فى إيجادها، بل إنها وجدت أساسـًا لأجل الخير، والدليل عـلى ذلـك إن الخـير يمـثل الأكثر، فى حين أن الشر يمثل الأقل كما يقول ابن رشد فى العديد فى كتبه سواء المؤلفة، أو الكتب التى شرح فيها أرسطو وفلسفتـه.

وإذا كـان ابن رشد قد حرص ـ كما سنرى ـ على دراسة مشكلة الخير والشر،

تلك التى نجد لها أبعادًا تتعلق بالإنسان أساسًا، فإنه حرص أيضًا على دراسة مشكلة القضاء والقدر، تلك المشكلة التى تتعلق فى أكثر جوانبها بالبعد الإنسانى أساسًا.

لقد عرض ابن رشد لآراء الجبرية الذى ذهبوا إلى القول بالجبر، وأن الإنسان كالريشة فى مهب الرياح، وأن الأفعال تنسب إليه مجازًا وليس حقيقة، كما نجد ابن رشد مهتمًا بعرض آراء الأشاعرة والذين حاولوا الوقوف موقفًا وسطًا بين القول بالجبر (الجبرية) والقول بحرية الإرادة (المعتزلة).

وقد بين لنا ابن رشد أن موقف الأشاعرة إنما يعد فى الحقيقة معبرًا عن اتجاه جبري. إنهم إذا كانوا ينسبون إلى الله تعالى خلق الفعل، وإلى الإنسان الاتجاه إلى الفعل، فإن هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على الجانب أو الاتجاه الجبرى أساسًا، فالعبرة بخلق الفعل وليس بالاتجاه إلى الفعل.

ويكشف لنا ابن رشد من خلال آرائه، أن الموقف الصحيح هو الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية فإذا كان الله تعالى يخلق جواهر الأشياء كبذرة القمح مثلاً، إلا أن البذرة لا يمكن أن تصبح سنبلة إلا عن طريق عمليات يقوم بها الإنسان.

يضاف إلى ذلك أن الإنسان يشعر داخله بحرية الإرادة الإنسانية، وإذا وجدنا فى الكون النواميس التى قد تقف عقبة بين الإنسان وبين تحقيق حريته، فإن هذه النواميس أو النظم التى خلقها الله تعالى، إنما تعد ضرورية لكى يكون الكون كونًا فإذا وجدنا أمطارًا، ونارًا ما قد تعوق الفرد الإنسانى عن أداء عمل ما، إلا أن هذه النواميس تعد ضرورية لكى نتصور الكون كونًا، تمامًا كما نقول إن كل مجتمع لديه مجموعة من العادات والتقاليد التى قد تقلل من حرية الإنسان، ولكن هذه العادات والتقاليد تعد ضرورية لكى نتصور مجتمعًا من المجتمعات، إذ لا يوجد مجتمع بدون عادات وتقاليد.

ونظرًا لأن أكثر جوانب فلسفة ابن رشد إنما تقوم فيما نرى من جانبنا، على اعتقاده بأن العلاقة تعد ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإننا نود الوقوف عند هذه المشكلة عند ابن رشد، وذلك حتى يتسنى لنا فهم أبعاد دراسته لمشكلة الخير والشر، أبعاد أدلته على وجود الله تعالى، أبعاد قوله بقدم العالم، أبعاد فكره النقدى إزاء أهل الظاهر والأشاعرة والغزالى والصوفية.. الخ.

نوضح ذلك فنقول بأننا إذا درسنا كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو بكتابه وتفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو"، وكذلك "تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو" وجدناه يفيض فى مباحث خاصة بالسببية على النحو الذى نجده عند أرسطو، أى يجعل محور مباحثه الخاصة دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلاً من هذا إلى الإفاضة فى غائية العالم؛ سمائه وأرضه.

وإذا كان فى مباحثه هذه يتابع أرسطو إلى حد كبير ويوافقه على كثير من آرائه، فإنه فى معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى علاقة ضرورية أم أنها احتمالية ترجع إلى الله، يشن هجومه على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالى الذى تابع بدوره مذهب الأشاعرة. وهذا يعنى أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقده العنيف للأشاعرة والغزالي. وكم نجد نصوصًا يصعد فيها من تقرير علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة، محاولاً تنفيذ آرائهم وكشف مافيها من أوجه خطأ.

وهذا الموقف من جانبه والخاص بنقده للأشاعرة والغزالي[1]، يتضح لنا تمامًا إذا درسنا كتابه "تهافت التهافت". ومعنى هذا أن أبحاثه فى السببية يتمثل فيها الجمع بين دراسة العلل الأربع، وبين التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى ضرورة يقينية أم أنها ليست كذلك.

---

(١) راجع ما كتبناه عن السببية عن ابن رشد فى كتب عديدة لنا من بينها: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، والمنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية.

لقد قرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

وإذا كان الأشاعرة لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها، فإن معارفها تعد إذن ـ فيما يقول ابن رشد[٢]: "معارف سوفسطائية". إذ أنها تجحد كثيرًا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن رشد في دراساته للسببية قد تأثر بأرسطو، فإننا نود أن نكشف الآن عن صورة من صور هذا التأثر، صورة ترينا كيف أن شروح ابن رشد على أرسطو، تعد جزءًا لا ينفصل عن مؤلفاته بل هى عندنا أولى بالاهتمام والدراسة من مؤلفات تقليدية كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، والتى يتمثل فيها أى فى مؤلفاته هذه، عنصر المتابعة للتيار التقليدي، أكثر من عنصر الجرأة وتقرير الآراء الفلسفية الدقيقة.

نقول إن ابن رشد إذا كان ينادى بالخصائص الثابتة لكل شيء، فإن هذا قد أدى إلى نقده لطريق الأشاعرة والغزالي، متأثرًا فى ذلك بأرسطو حين كان يرد فى كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى[٣].

يقول ابن رشد في معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو: إن من الناس مَنْ ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذى هو قوية عليه، ويقول إن القوة والشيء الذى توجد قوية عليه يوجدان معًا. وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلا، لأن

(٢) تهافت التهافت، ص١٢٢.

(٣) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص١٦٤ وما بعدها.

القوة مقابلة للفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل ما كان قويًا عليه قبل الفعل، أو غير قوى عليه، فإن قال: ما كان غير قوى عليه فقد فعل الممتنع، وإن قال: فعل ما كان قويًا عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا. وهو قول مخالف لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله، فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء فى وقت البناء(٤).

هكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعل معين، وأن هذا يتبين بوضوح فى الأجسام المادية، فإن القوى التى تكون بغير نطق، إذا قرب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل. فالنار مثلا إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن هنالك عائق يعوقها عن الإحراق احترق المحترق ضرورة. وهذا العائق يعد أمرًا قسريًا يعوق فعل النار، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية، فالنار تتجه إلى فوق، ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر. وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعيًا للأرض، فإنه يعد غير طبيعى للنار(٥).

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر، وفعل كل موجود من الموجدات. وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفى الاتفاق العرضي والجواز والامكان(٦).

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التى بها صار النبات

---

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة ـ مجلد ٢ـ ص ١١٢٦ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق، ص١١٥٢.

(٦) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها.

نباتًا من قبل فعله الخاص به، والصفات التى بها صار الحيوان حيوانًا من قبل أفعال الحيوان الخاصة به، وكذلك أدركوا أن فى الجمادات صورًا بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها. ثم لما نظروا فى هذه الصفات علموا أنها فى محل من تلك الذات وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس بانقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التى عنها يصدر فعل الهواء الخاص به، وهى التى سمى بها الهواء هواء[٧].

ويحاول ابن رشد فى معرض نفيه للاتفاق العرضي، الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التى تفيد أن الله أتقن كل شيء، وهذا الإتقان يراه ابن رشد منافيًا للقول بالاتفاق أى يوجد تناف بين حالة الإتقان وحالة الاتفاق.

إنه يذهب إلى القول بأنه من الضرورى أن يكون هاهنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه، ولا أتم منه، فالامتزاجات الموجودة فى الموجودات محددة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة. ويوجد ذلك دوامًا ولا يختل، أى لا يوجد عن الاتفاق. إذ كل ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال، بقوله تعالى: ﴿صنع الله الذى أتقن كل شيء﴾ (النمل: آية ٨٩) ويقول تعالى أيضًا: ﴿ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت. فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ (تبارك آية ٣).

يقول ابن رشد: أى تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه الصفة، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة. فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غريبة والغريبة شرقية، لم يكن فى ذلك فرق فى صفة العالم، فقد أبطل الحكمة[٨].

بعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابه إلى أن الاتفاق الذى نراه

(٧) تهافت التهافت ص ص ٨٩ - ٩٠.

(٨) مناهج الأدلة ص ٢٠٢.

فى الموجودات يتنافى مع الجواز والاتفاق والإمكان، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات. إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك للعرض، كما لا يمكن أن يكون ذلك من قِبَل عقل شبيه بالعقل الذى فينا، بل من قَبل عقل أعلى من جميع الموجودات.

ومن يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها، فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات. يقول ابن رشد: ليس العقل شيئًا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعًا: أن هاهنا أسبابًا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له، إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علمًا حقيقيًا، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون. كما لا يكون هاهنا برهان ولا حد، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى تأتلف منها البراهين. ومن يذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى، يلزم أن لا يكون قوله هذا ضروريًا[9].

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل، محاولاً الصعود إلى القول بعقل إلهي، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها ومواردها، كما يتوهم ذلك الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعًا، وكل مؤثر فى الموجودات خالقًا. وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة.

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب المسبب. فهو يرى أن

(٩) تهافت التهافت ص ١٢٣.

وجـود المسـببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: أما أن يكون وجود الأسباب لمكـان المسـببات مـن الاضـطرار، مـثل كـون الإنسان متغذيًا. وأما أن يكون من جهة الأفضل، أي لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وأما أن يكـون ذلـك مـن جهـة الأفضـل ولا مـن جهة الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفـاق وبغـير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع، بل إنما تدل على الاتفاق.

وهـذا كله يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فـيها تقتضـى العـناية، ولكـن مـن قـبل الجـواز، أى مـن قـبل مـا يظهـر فى جميع الموجـودات إنـه جائـز فـى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. ولو كان هذا الجواز عـلى السـواء، فلـيس هاهـنا حكمـة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العـالم. فـإذا كـان مـن الممكـن وجـود الموجـودات عـلى غـير مـا هى عليه، وأن هذا كوجودها على ما هى عليه، ليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

وإذا كـان الأشـاعرة يقولـون إن مذهـبهم لا يـؤدى إلى عـدم التميـيز بين شيء وشـيء آخـر، فـإن ابـن رشـد يؤكد لنا أن هناك فرقًا واضحًا بين تخصيص الفلاسفة وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلا ذات مقدار محدود معين دون سائر المقادير.

وبهـذا ينـتهى ابـن رشـد إلى أنـه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه.

وإذا كـنا قـد أشـرنا فى معرض دراستنا لموقف الغزالى من مشكلة السببية، إلى أن الغـزالى يـرجع العلاقـة بـين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة، قاصدًا مـن ذلـك تبرير القول بالمعجزة، فإننا لابد أن نشير إلى موقف ابن رشد من العادة فى علاقتها بالسببية.

ابن رشد ينفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالي. فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مموه، وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي، مثل ما نقول: جرت العادة لفلان أن يفعل كذا، وهذا يؤدى إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية، وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم[10].

هو إذن ينفى القول بالعادة لأنه بعد تحليل هذه الكلمة، لا يرى لها معنى يقول ابن رشد: لا أدرى ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون الله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله يقول: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الأحزاب: آية ٦٢) ﴿لن تجد لسنة الله تحويلا﴾ (فاطر: آية ٤٣) وإن أرادوا أنها للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذى نفْس، وإن كانت فى غير ذى نفْس، فهى فى الحقيقة طبيعية. وهذا غير ممكن، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء إما ضروريًا، وإما أن يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات، فإن هذه ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً[11].

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفى القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء، أى لكل موجود من الموجودات. فهو يربط بين ذلك وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو. فهو يرى أن الجواز والإمكان والانقلاب فعل الشيء، أمور لا يمكن التسليم بها طالما توجد علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إذ أن المتكلمين والغزالى إذا كانوا يقولون بالعادة، فإن سبب قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية

---

(١٠) تهافت التهافت ص ١٢٣.

(١١) تهافت التهافت ص ١٣٠.

وبالطبيعة النوعية، على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما يمكننا أن نلتمس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر فى طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك[١٢].

وهكذا يحاول ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالى منتهيـًا إلى قسم إيجابى يبين لنا فيه نظرته إلى هذه المشكلة وهذه النظرية ـ فيما لاحظنا ـ تشمل دراسة أكثر الجوانب التى تتصل بالسببية، ومحورها التأكيد على وجود علاقة تؤدى عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغائية فى الكون كله سمائه وأرضه. علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل فى الإنسان.

ولعلنا لو تساءلنا عن أبرز الأخطاء التى نراها فى موقف ابن رشد من السببية، قلنا: إن أبرز هذه الأخطاء هى فى خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية فيزيقية. ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب، وتقرير الحكمة والغائية فى الكون يلاحظ هذا تمام الملاحظة. إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة، ولكنه سرعان ما يغوص فى متاهات لا صلة بينها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذى ينتج عنه. إنه خلط وضرب فى متاهات، أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة فى وحدة متكاملة.

والواقع أن ابن رشد قد بذل أقصى جهده لكى يقدم لنا رؤية متكاملة، وحدة عضوية، نسق محكم شامل، ولاشك أنه من خلال تلك الرؤية إنما كان معبرًا عن اعتزازه بالعقل، واعتزازه بالعلم.

لقد دخل ابن رشد تاريخ الفلسفة العربية من أوسع الأبواب وأرحبها وفى حقنا أن نفخر بابن رشد، ومن واجبنا دراسة أفكاره، ويقينى أننا سنجد لديه العديد ومن الآراء التى تصلح لزماننا الحالي، لأيامنا التى نحياها سنجد لديه حلولاً للعديد

---

(١٢) تفسير ما بعد الطبيعة ـ مجلد ١ ـ ص١١٤.

من المشكلات الفكرية التى نبحث فيها اليوم، وما أكثرها. لقد قال ابن رشد بآرائه لكى تبقى، لكى تستمر خلال الزمان والمكان كان معبرًا عن اتجاه عقلى نقدى ومن واجب دول العالم من مشرقها إلى مغربها أن تقيم له المهرجانات والاحتفالات إحياء لذكراه واعترافًا بأفكاره، وما أعمقها وما أروعها.

لعلنا بهذا كله نكون قد قدمنا للقارىء فكرة شاملة وعامة عن الفلسفة العربية ورحلتها من المشرق العربى إلى المغرب العربى من خلال الحديث عن الفيلسوف ابن رشد والمصادر الفلسفية، والواقع أننا لا نجد حتى الآن ومنذ وفاة ابن رشد، فلاسفة عربًا فى عالمنا العربى وعالمنا الإسلامى شرقًا وغربًا، إذ أن الفلسفة العربية قد انتهت بوفاة الفيلسوف ابن رشد. صحيح أننا نجد بين الحين والآخر مفكرًا أو أكثر من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين والسياسيين فى هذه البلدة أو تلك من البلدان العربية، مثل محمد عبده وطه حسين فى مصر، وعبد الرحمن الكواكبى فى سوريا، ومحمد إقبال فى باكستان، ولكن هؤلاء يعدون - كما أشرنا من قبل - أقرب إلى المفكرين الذين حاولوا الإصلاح الفكرى والاجتماعى والسياسى بصورة أو بأخرى، منهم إلى الفلاسفة. ونأمل أن نجد – مستقبلا – فيلسوفًا أو أكثر من فيلسوف فى عالمنا العربى والإسلامى المعاصر، وذلك بعد انقطاع الفلسفة العربية بموت ابن رشد منذ ثمانية قرون.

نعم نجد مجموعة من المفكرين، ولا نجد فيلسوفًا، وفرق كبير، بين الفيلسوف من جهة، والمفكر من جهة أخرى.

الفصل الرابع

الإنسان فى الفلسفة الرشدية

(مزج الفكر العربى بالفكر الأرسطى الغربى)



تمهيــــد:

الـدارس لكـثير مـن المؤلفـات الـتى تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العـربى والمغرب العربى، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التى يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين فى مجال الفلسفة العربية فى المشرق والمغرب أيضا.

ولعـل مـن بين تلك الأحكام الخاطئة، بل من أهمها القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث فى الإنسان، لم يدركوا بوضوحٍ البعد الإنسانى وأهميته.

وأعـتقد مـن جانـبى بأن هذا الحكم، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين إن لم يكـن كـلهم، يعـد حكمًا خاطئًا قلبًا وقالبًا، وقد أدى إليه نوع من الشرع وعدم الإدراك الدقـيق لطبـيعة الآراء الـتى تمـثل بهـا هـذا الفيلسـوف أو ذاك مـن فلاسـفة العرب.

إنـنى لا أقول بهذا اليوم من جانبى دفاعًا عن أجدادنا من فلاسفة العرب، إذ توجـد الكـثير مـن المـآخذ، ويوجـد الكـثير مـن أوجـه النقد التى يمكن توجيهها إلى المذاهـب التى تركها لنا فلاسفة العرب، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه إليه، أن الإنسـان والبحـث فـيه مـن جانـب فلاسـفة العـرب لم يكن كمًّا مهملاً، لم يكن جانبًا منسيًا من النسق الفكرى والمذهبى عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب.

نعـم يجـب أن يعـلم الباحـث مـنا أنـه يوجد فرق، وفرق كبير، بين أن ننفى اهـتمام فلاسـفة العـرب بالـبعد الإنسـانى، وبين القول بأن دراستهم للوجه الإنسانى إنمـا كانـت مرتـبطة بالـبعد الإلهـى، أو هـى عـلى الأصح تعد مستغرقة – من بعض زواياها – فى البعد الإلهى.

نوضـح ذلـك بـالقول بأننا إذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة المغرب

العربى بأننا نجد أنهم لا يفصلون فصلاً حاسمًا بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى القول بأنهم قد أهملوا البعد الإنسانى.

لقد كان متوقعًا من جانبهم بحكم العصر الذى عاشوا فيه، أى العصر الوسيط، وبحكم ثقافتهم التى استمدوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين الإسلامى تارة أخرى، أقول كان متوقعًا منهم بسبب ذلك كله دراسة البعد الإنسانى من خلال البعد الإلهى. إن البعدين يبدوان عند أجدادنا من فلاسفة العرب، كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد.

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التى بحثوا فيها وحاولوا سبر أغوارها، إنما يغلب عليها الطابع الإلهى، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الإنسانى. إننا لا نستطيع أن نسوى بين البحث فى مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه، وبين البحث فى مشكلة كالخير والشر والقضاء والقدر وغيرها من مشكلات، فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الإلهى الميتافيزيقى، أما مشكلات كالخير والشر والبحث فى الإرادة الإنسانية، فإنما يغلب عليها الطابع الإنسانى، وإن كانت – كما قلت – غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الإلهى.

بل إننى أقول اليوم من جانبى إننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات للبعد الإنسانى من حيث القلة والكثرة. فإذا بحث المفكر فى مشكلة كحرية الإرادة أو القضاء والقدر واتجه اتجاها جديًا فمن الواضح أن هذا الاتجاه من جانب إنما يعبر عن غلبة البعد الإلهى على البعد الإنسانى. وإذا اتجه الفيلسوف إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية، فإن هذا القول أو الاتجاه من جانبه إنما يعد تعبيرًا عن غلبة الكم الإنسانى على الكم الإلهى إن صح هذا التعبير.

وما يقال عن مشكلات كالخير والشر والقضاء والقدر، يقال عن إطار معين كإطار البحث فى الفلسفة الخلقية وإطار البحث فى المدينة الفاضلة، إننا إذا وجدنا

كلاً من مسكويه والغزالى قد اهتما بالبحث فى الفلسفة الخلقية، فلابد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الإلهي والكم الإنسانى عند كل منهما على السواء فى دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية، إذ نلاحظ أن الكم الإلهى عند مفكر كالغزالى فى دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الإلهى الدينى عند فيلسوف كمسكويه.

وإذا وجدنا الفارابى مهتمًا بالبحث فى المدينة الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب، ووجدنا ابن باجه هو الآخر مهتمًا بالبحث فى هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابه "تدبير المتوحد" على وجه الخصوص، إلا أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الكم الإنسانى عند ابن باجه يعد أكثر وضوحًا من الكم الانسانى عند الفارابى فى مدنيته الفاضلة. ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد إنسانية من خلال حديث ابن باجه عن الاغتراب وعن المدينة الفاضلة، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابى الفاضلة. وهكذا إلى آخر الأمثلة التى نقصد من وراء ذكرها إلى أن تكون دعوة من جانبنا للباحثين فى مجال الفلسفة العربية إلى كيفية التعرف على حقيقة البعد الإنسانى عند فلاسفة العرب، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الإلهى، وأيضا البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الإنسانى وكيف تختلف شدة وضعفًا من خلال علاقتها بدرجات الكم والإلهى.

البعد الإنسانى عند ابن رشد وإفادته من السابقين:

إذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذى نجده ضروريًا للتعرف على حقيقة البحث فى الإنسان عند فلاسفة العرب، إلى الكشف عن الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى، قلنا إننا إذ كنا لا نجد فى المغرب العربى الإسلامى إلا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبى الدقيق المحدد، وهم ابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فإننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة قد اهتموا بالإنسان من زاوية أو أخرى من زاوية البحث فى الإنسان وما أكثرها.

سوف نـنحى التفصيلات جانـبًا ونركـز عـلى الـنظرة العامـة عـند كل منهم للإنسـان، وذلـك حـتى يكـون ذلـك مـن جانبـنا تدلـيلا عـلى أننا لانعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتمامًا بالبعد الإنسانى.

فـإذا بدأنا بابن باجه وجدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل التى نجد فـيها مـا يتعلق بالإنسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجـه الاخـتلاف وهـو كـتابه "تدبـير المتوحد"، و"رسالة الوداع" و"رسالة الاتصال"، و"كتاب النفس".

لقـد كـان ابـن باجـه حريصًـا على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفى، حريصًا عـلى بـيان أهمـية العقـل، بـل يمكـن اعتبار ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية فى بلاد الأندلس.

لقـد اتجـه ابن باجه إلى البحث فى الجوانب العقلية الفكرية إيمانًا من جانبه بأهمـية تلـك الجوانـب فى المجال الإنسانى، بل إننا نجد لديه نوعا من الفصل بين الديـن مـن جهـة والفلسـفة مـن جهـة أخـرى، كما نجده حريصا على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذى يقول به الغزالى.

معـنى هـذا كلـه أن ابـن باجـه يـنظر إلى الإنسان من خلال إطار عام هو إطار العقل، ولـيس إطـار القلـب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجـه عـام ومـن بيـنهم الغـزالى. وإذا كان ابن باجه ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور، منظور العقل فإن هذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على البعد الإنسانى فى فلسـفته من جهة، وعلى ثقة فى القدرة الإنسانية من جهة أخرى. إن العقل عنده لا يعـد عاجزا عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام، بل إن العقل الإنسانى بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين. وما أحوجنا وخاصـة فـى هـذا العصـر إلى الاسـتفادة مـن هذا الرأى الذى يقول به ابن باجه، وما أحوجـنا أيضًا إلى أن نـثق بـالقدرة الإنسـانية ومـا تسـتطيعه مـن تحقـيق العديد من الإنجازات الفكرية.

ولا يخفى علينا أن ابن باجه في تفضيله للعقل وأهميته ومكانته، إنما كان حريصًا على بيان الفرق بين الخاصة والعامة، الفرق بين من يجعلون العقل طريقًا لهم، وبين من يسلكون مسلكًا حيوانيًا إلى حد كبير. وكم كانت أقوال في "تدبير المتوحد" وغيرها من كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الإغتراب Alienation. ولنقف قليلا عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة وذلك حتى يتسنى لنا إدراك مدى اهتمامه في فلسفته بالوجه الإنساني.

إن ابن باجه يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة في كتابه العظيم " تدبير المتوحد " إن التدبير يعني ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ومن هنا فإن لفظة التدبير لا تُطلق أساسًا على الفصل الواحد، وإنما تتعال على مجموعة أفعال، وذلك كما نقول: إن الله تعالى يعد مدبر العالم.

وإذا كان ابن باجه يجيز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد، على أساس أن تدبير الله يعد تعبير مطلقا شاملا، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تعبيرًا محددًا خاصًا، فإن ذلك لايعني غياب الإنسان في الوجود الإلهي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين في فلسفة ابن باجه، بل إن قصد ابن باجه هو التركيز على الوجود الإنساني أساسًا وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنساني متبلورًا حول ما يسميه بالمتوحد، ذلك المتوحد الذي يتأمل الوجود الكلي بحيث ينسى الموجود (الجزئي).

والوجود الكلي ليس من الضروري أن يكون القصد من الوجود الإلهي، بل إن الوجود الكلي هنا إنما يعني أساسا ذلك الوجود الذي يمثل الأمور المعقولة الثابتة. والدليل على ذلك أن ابن باجه يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الإنسان المفرد الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مطلقة مفردة أيضا. إن هذه اللفظة، لفظة المتوحد تطلق على الفرد الواحد، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين، يعيش كل منهم في نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطا من الحياة التي يدبرها الفكر.

لابـد أن ننـبه هـنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجه تعنى أساسا إعلاء الوجود الإنسـانى الفردى، إن الفرد لا يفقد ذاته فى خضم الآخرين نظرًا لأن كل فرد - طبقًا لتصـور ابن باجه - فى هذه المدينة إنما يحيا حياة يدبرها الفكر، ومن أجل الفكر.

إن الفردانـية هـنا عـند ابـن باجه تعد واضحة وليس أدل على وضوحـها، من وجـود فكـرة الاغـتراب عـنده. إنـه حـين ذكره لواجبات المتوحد يبن لنا أن الإنسان المتوحد يجـب علـيه عـدم مشـاركة الإنسان العادى فى أفعاله، بل على العكس من ذلـك، إنـه يجـب علـيه مشـاركة أهـل العـلم من الفلاسفة والذين يبحثون فى الأمور المعقولة.

وحـرص ابـن باجـه عـلى التمييز بـين أفعـال النفس الحيوانية وأفعال النفس الـناطقة العاقلـة، أحسـن تمـيـيزًا بـين الفضـيلة العاديـة عـند عامـة الـناس والفضيلة الفلسـفية عـند الخاصـة أى الفلاسـفة. إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلـد للآخـرين ومـتابع لهـم بحيـث تكـون شخصـيته هـنا غـير محددة الإطار لأنها اختفـت فـى خضـم الكتل البشرية، إن صح هذا التعبير، وهذا التكتل البشرى يكون كـل فـرد مـن أفـراده مقلـدًا ومـتابعًا وسائرًا على نمط الآخرين. أما فى حالة الفضيلة الفلسـفية فإنـنا نجـد فيها عند الإنسان الفرد العلو والتسامى وعدم ذوبان الشخصية، نجـد فـيها عـند المـتوحد إعـلاء لـلذات إن هـذا الفـرد يشـعر بما فيه من علو وتسام بالغـربة عـن الآخـرين، الغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع. وإذا كان فاعلاً أفعالـه عـلى نمـط أنـاس آخـرين، فـإن هـذا لا يعنى من جانبه تقليدا لهم لأنهم من المـتوحدين مـثله، مـن الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر. إن التقليد لا يوجد إلا فى حالـة العامـة، فـى حالـة الفضـيلة العاديـة، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون منحازا ومقلدا له لأسـباب غـير صادرة من الفكر والعقل، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن إطار المشـاركة هـنا هـو الأساس العقلى، الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على صحته

والتزم به، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضًا من جانبه على صحته.

فإذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر، فإن هذا الآخر يعد متوحدًا أيضًا ومن هنا لا يكون مقلدًا كما هو الحال بالنسبة للعامة. وكم دعانا ابن باجه إلى أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله، يجب عليه الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكم والخبرة، فإن هذا أفضل له من الاتصال بالشبان، إن الشيوخ فى أفعالهم أقرب إلى المتوحدين، والشباب فى تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشتراك والتقليد. كم بين لنا ابن باجه أن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض. إن اللجوء إلى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون بالملائم من الغذاء. أما فى حالة المتوحد فانه لا يأكل إلا الملائم من الغذاء.واللجوء إلى القاضى أيضا لا يلجأ إليه المتوحد لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين إلا المحبة والإخاء والمودة. إنه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقليــــة. إن أفعاله خليقة بأن تصبح إلهية، إنه يعد جديرا بلفظة الانسان.

بل إننا لا نجد أثرًا للذين فى مدنية المتوحد، أو مدنية المتوحدين. والواقع أن ابن باجه – كما سبق أن أشرنا – يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضًا، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر. إن الدين إذ كنا نجد فيه دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبارات التى تجمع بين الناس جميعا فى كل مكان، إلا أننا نجد عند ابن باجه نوعًا من التفرد كما قلنا، نوعًا من البعد ن بل التزامًا تامًا بالابتعاد عن الجماهير، الجماهير التى تمثل الموجود، ولا تمثل الوجود، أى تمثل الزائل والعابر والحسى ولا تدرك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات.

إن المتوحد أو هؤلاء المتوحدين إنما هم كالنوابت، أى كالنبات الذى ينمو من

تلقاء نفسه، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن أفعالهم إنما تختلف عن أفعال الآخرين من العامة والجمهور بل إن ابن باجه يبين لنا - من خلال ذكره لواجبات المتوحد، أن المتوحد يجب أن يتجه إلى فعل أفعاله مختارًا أى من تلقاء نفسه، وليس عن طريق إرغام الآخرين له بل إنه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعاله، هو مدح الناس له. إن المدح هنا يعد تعبيرا عن مشاركة الجمهور، تعبيرا عن الزائل، في حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعاله متصورة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية إنها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة، والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية، والوسيلة تمثل الموجود بما فيه من تغير وفساد وزوال.

إننى أعتقد من جانبى اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك، أن هذه النظرة من جانب ابن باجه، إنها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربى، إلى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء، نركز على الثابت والباقى، بحيث ننحى جانبًا الأغراض الشخصية الجزئية والتافه من الأمور، فهل بعد هذا نجد تقديسًا وتكريمًا للفرد أكثر من ذلك؟ كلا ثم كلا. ألم يقل لنا ابن ماجة فى كتابه " تدبير المتوحد" بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد إذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للمَلَكَة الإنسانية، جديرين " بالإنسانية" بكل ما تحمله كلمة الإنسانية من معنى.

نعم إنها نظرة من فيلسوف عميق الفكر، كان حريصًا فى كتاباته عن الإنسان المتوحد، الذى يغترب عن العامة، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية إنه يبين لنا أن الشخص الحكيم هو الذى يقدس الغايات الأخيرة، أى الغايات الروحانية الكلية. إنه الشخص الحكيم أو الفيلسوف الذى ليس مجرد زاهد عابد، ليس قديسا بحيث يبتعد تماما عن الغايات الأولى والغايات الثانية، كلا ليس هذا بمقدوره لأنه أولا وقبل كل شيء فرد من أفراد البشر، ولكن العبرة هى والأساس إنما يتمثل فى أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع

الأول والنوع الثانى منهما، بل ينظر إليهما على أنهما كالسلم أما الطريق الموصل إلى الثابت واليقينى والعقلى.

إننى لا أتردد فى القول بأن ابن باجه قد وضح أساس الفلسفة العقلية فى المغرب العربى، وكان ممهدا لطريق العقل، ذلك الطريق الذى نجده عند ابن طفيل ثم عند عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى كله من مشرقه إلى مغربه، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد.

إن التدبير عند ابن باجة لا يعد نظرة خيالية من جانبه. إنه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب. إن التدبير يقصد به أساسًا، سياسة الناس، يقصد به فى المقام الأول وضع الأمور فى موضعها، يهدف من ورائه إلى تقديس كل ما هو إنسانى، وتكريم العقل وكل ما هو عقلانى. أليس هو القائل فى كتابه"تدبير المتوحد": إن لفظة التدبير إنما تقال على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة. وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن التدبير يعد إنسانيا فى المقام الأول، إذ أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد، كما أنه يرتب الأفعال التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية. وإذا قلنا بالترتيب فإن هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقوم به إلا عن طريق الفكر، طريق الإنسان، طريق العقل، ذلك الطريق الذهبى.

ألم يكن ابن باجه حريصًا فى رسالته "الاتصال" على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزامًا بالعقل، وطبقة أخرى أقل التزامًا بالعقل. إننى اعتقد أن تفرقته بين الجمهور والنُّظار والسعداء إنما يتدرج من الأدنى (الجمهور) إلى الأوسط (النُّظار) إلى الأعلى (السعداء). أقول إن تفرقته بين هذه الطبقات الثلاث إنما كان أساسها تقديس العقل من جانبه ورفعه فوق كل كلمة، رفعه إلى أسمى مكانة. تقديس لفرد المتوحد، هذا الفرد الذى لا يعد منعزلاً تمامًا أمام المجتمع، بل إنه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله. إن مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد، بل أفراد كثيرون.

وإذا كـان ابـن باجـة قـد تأثـر فـى نظرته للإنسان بكثير من المصادر الفلسفية الـتى سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون فى جمهوريته، والفارابى فـى مدينـته الفاضـلة، إلا أننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق التى تكشـف عـن اتجاهـه، تكشـف عن تقديسه للإنسان، تبين لنا الفرق، والفرق الدقيق بين الإنسانى، وغير الإنسانى من جهة أخرى.

إن آراء ابن باجه التى تتعلق أساسًا بالإنسان قد أثرت فى تشكيل وجهة نظر الفيلسـوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل، كما أنها أثرت فى تحديد مسار فلسفة ابن رشـد وخاصـة مـا تعلـق مـنها بالإنسـان. ولنحاول الآن الإشارة - مجرد إشارة - إلى الـنقاط الرئيسـية عـند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا إدراك أهمية البعد الإنسانى فـى فلسـفة الفيلسـوفين، والتدليل على أن البعد الإنسانى لم يكن كمًّا مهملاً فى فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى.

لقـد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة "حى بن يقظان". ويمكننا القول بـأن ابـن طفـيل فـى نظرته للإنسان إنما كان متأثرا بابن باجه، سواء كان هذا التأثر مـن جانـبه بطـريقة مباشـرة أو غـير مباشـرة. إن المتوحد عند ابن باجه، يتلاقى فى الكـثير مـن الـزوايا والأبعـاد مـع شخصـية " حـى" فـى الجزيـرة المهجورة التى نشأ عليها.

إنـنا إذا حللـنا قصـة حـى بـن يقظـان،هذا العمل الأدبى والفلسفى البالغ حد الـروعة والإتقـان الفلسـفى والفكـرى، فإنـنا نجـد القصـة تـتعرض لدراسـة كـثير من الجوانـب والمجـالات. إنـنا نجـد فـى القصـة دراسة للمجالات الطبيعية والمجالات الإلهـية الميتافيزيقـية وإذا كـان ابـن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجـود" حـى" فـى الجزيـرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادى أى ولادته من أب وأم، أم نقـول بـتولده من العناصر، هذا القول الذى يقترب كثيرا من التفسير المادى، فإنـه يعـرض لـنا أيضًـا الكـثير مـن الآراء الـتى تعـد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم السفلى.

وإذا سرنا مع ابن طفيل فى قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول كثير من المشكلات الإلهية الميتافيزيقية كالبحث فى حدوث العالم وقدمه، ودراسة الأدلة على وجود الله وبيان صفاته، ودراسة موضوع الخلود أى فلسفة الموت، بالإضافة إلى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين.

ويمكننا القول إننا إذا كنا لانعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التى تتعلق بالوجه الإنسانى فى دراسة ابن طفيل لبعض المحاولات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الإلهية، إلا أن تركيزه على البعد الإنسانى إنما يتضح بصورة أكثر تحديدًا ودقة فى عرضه لموضوع الخلود، وتحليله لموضوع فلسفة الدين، أى العلاقة بين الفلسفة والدين.

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل - كما سبق أن أشرنا - إنما يتجه اتجاهًا عقلانيًا، بمعنى أنه فى نظرته للإنسان كان متأثرا أساسا بالبعد العقلانى. وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجه كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينه وبين الغزالى وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية. إنه فى دراسته للإنسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلى. ولعل هذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك فى نظرتها للإنسان، سواء مثّل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه، ابن باجه، أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة وإن كان مات بعده، ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب.

غير أننا إذا قارنا بين البعد الإنسانى عند ابن باجه على النحو الذى سبق أن بيناه، والبعد الإنسانى عند ابن طفيل، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنسانى عند ابن طفيل إنما نجد علاقة أكثر وضوحًا بالبعد الإلهى، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين، مما نجده عند ابن باجه. ولعل هذا يتضح كما قلنا من دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إن دراسة

هـاتين المشـكلتين مـن خـلال الصفحات التى تركهما لنا الفيلسوف المغربى ابن طفيل فـى قصته " حى بن يقظان" إنما تبين لنا أن المنظور الإلهى لم يكن غائبًا عن الأبعاد الإنسانية وذلـك عـلى الـرغم من الركائز الإنسانية العديدة التى يجدها الدارس سواء فـى أبعـاد فلسـفة المـوت أو فـى جوانـب الـتفرقة بـين اتجـاه سلامان واتجاه أبسال واتجـاه حـى، أى الشخصـيات الـتى يـدور بينها الحوار الدينى والفلسفى فى مجال التوفيق بصفة خاصة.

لقـد كـان ابـن طفيل فى معرض دراسته للخلود حريصًا على بيان التفرقة بين طبـيعة الـنفس الإنسانية من جهة، والجسم أو المادة من جهة أخرى، وحريصًا على التميـيز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم). لقد حلل لنا ابن طفيل حـالات الـنفس فـى حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله)، وربط بـين ذلـك وبـين الخلـود فى العالم الآخر، نظرًا لأن السعادة والشقاء فى العالم الآخر لابـد أن ترتبط كل حالة بينهما بأفعال البشر فى هذه الحياة الدنيا وهذا إن دلنا على شـىء فإنمـا يدلـنا عـلى أن المنظور الإلهى لم يكن غائبًا تماما فى بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة.

إن ابـن طفـيل يمـيز بـين ثـلاث حـالات فـيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقـتها بواجـب الوجـود. حالـة أولى تمـثل الـنفس أو الإنسـان الـذى أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية، ومصير الإنسان فى تلك الحالة إنما يتمثل فى الآلام الـتى لانهايـة لهـا وسـواء تخلـص مـن الآلام بعد جهاد طويل أم بقى فى الآلام بقاء لانهائيًا.

وحالـة ثانـية تمـثل الإنسـان الـذى أدرك وجـود الله وأقبل تمامًا عليه والتزم بالـتفكير فـيه حـتى مـوت الجسـد، ومصـير الـنفس بعد الموت إنما يتمثل فى لذتها وغبطتها وسعادتها سعادة لانهـاية لها.

وحالـة ثالـثة تمـثل الإنسـان الـذى لم يدرك وجود الله ومصير النفس فى هذه الحالة إنما يكون كمصير الحيوانات.

نخـرج مـن هذا كله إلى القول بان هذه القسمة من جانب ابن طفيل إنما تؤدى إلى أهمـية المعـرفة بالنسـبة للإنسـان مـن جهـة، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخـرى والدلـيل عـلى ذلـك، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت، إنما تعـد أفضـل مـن الحالـة الأولى، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها فى طريق المعصية، كمـا تعـد أفضـل مـن الحالـة الثالـثة، لأنهـا حالة تسوى بين الإنسان والحيوان. إن الإنسـان الـذى لا يعـرف، الإنسـان الـذى لا يدرك إدراكًا دقيقًا، إنما يعد أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان.

وإذا كـان ابن طفيل قد اهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للإنسان وذلك فى معرض دراسته لفلسفة الموت، فإننا نجد هذه الأبعاد عنده واضحة تمـام الوضـوح فـى دراسـة لجوانـب أعمـال الإنسـان للوصـول إلى المشـاهدة. لقد كان حريصًـا عـلى أن يـبين لنا أن المرتبة الأولى التى يتشبه فيها الإنسان بأعمال الحيوان غـير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التى يتشبه فيها الإنسان بالأجرام السماوية، أى يـبعد عـن الـنقص ويكـون نقيًا وشفافًا مثلها، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدق مـن المرتـبة الثالثة التى تمثل التشبه بالموجود والواجب الموجود، إن الإنسان إذا كان محـتاجًا للـنوع الأول لحفـظ جسـمه وللـنوع الـثانى لحفـظ نفسه، فإنه أشد احتياجًا للنوع الثالث الذى يقوم على التأمل وعمق النظرة.

ولعـل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجه أن تعرض لـه مـن خـلال تمـييزه بـين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية.

إنـنى أحسـب أن هـذه الأنـواع الثلاثة التى يذكرها ابن باجه فى كتابه تدبير المتوحد إنمـا كـان لهـا أثـرها فـى بلـورة فكـر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب الـثلاثة. وإذا كانـت الحالـة الأولى والحالـة الثانية إنما تعد طريقًا للحالة الثالثة عند ابـن باجة، بمعنى أن الهدف الرئيسى إنما يتمثل فى الحالة أو المرتبة الثالثة، فإننا

نجد هذه الفكرة أيضا عند ابن طفيل وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التطور العقلانى إنما نجده أيضًا عند ابن طفيل فى نظرته للإنسان تماما كما وجدناه عند ابن باجه فى تصوره للإنسان المتوحد.

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للإنسان هو ما سبق أن أشرنا إليه وهو أننا نجد نوعًا من الغياب الإلهى فى تصور ابن باجه، فى حين نجد نوعًا ما من أنواع الحضور الإلهى فى محاولة ابن طفيل.

ولعل ابن طفيل فى دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان حريصًا على بيان دور العقل ودور التفكير العقلانى ورفعه إلى أعلى درجة. إن أبسال إذا كان قد ترك صاحبه سلامان، واتجه إلى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تمامًا من الآدميين إنما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلى (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حى) بمفرده فى جزيرته المهجورة إلى ما يخبرنا به الدين والشرع، فإن هذا يعد دلالة على تقديس العقل، العقل القادر على النفاذ إلى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون مدد طارق من السماء، بل إن هذا التصور من جانب ابن طفيل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالم فكر شخصيته "حى" إنما يلتقى من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعى الدين الذى يقوم على العقل أساسًا دون حاجة إلى وسائط. نقول يلتقى من بعض الزوايا وليس فى كل الزوايا نظرًا لأننا لانعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر حى، والتصور الذى نجده عند القائلين بالدين الطبيعى. وإذا انتقلنا من ابن طفيل إلى ابن رشد، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربى اهتمامًا بدراسة البعد الإنسانى وذلك داخل مجال مذهبه الفلسفى، وإذا كنا نلاحظ أن استقلالية الإنسان عن البعد الإلهى ربما تكون عند ابن باجة أكثر وضوحًا وتميزًا. ولكن ميزة ابن رشد تتمثل فى طرقه لكثير من المشكلات التى وإن كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالمجال الإلهى، إلا أنها تبحث فى أبعاد تتعلق من بعض جوانبها

بالبعد الإنسانى وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الإنسانى. إن الصلة بين البعدين، البعد الإنسانى والبعد الإلهى تبدو كالأوانى المستطرقة على انفصالها واتصالها فى وقت واحد.

وكل مانلاحظه فى مجال الفلسفة الرشدية أننا إذا كنا نجد ابن رشد يتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولاً مباشرًا فى المجال الإلهى الميتافيزيقى كإقامته مجموعة من الأدلة على قدم العالم، أى قدم المادة الأولى التى تعد عنده أزلية، وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه فى الصفات الإلهية، فإن تلك المشكلات إنما تمس مسًا ضعيفًا البعد الإنسانى، بل نستطيع أن نقول اليوم إن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية، أى وجود شيئية معينة متميزة، أوجد الله منها الموجودات، إنما يعد تأكيدات جانبية على وجود بعض الركائز الوجودية، ومنهما ركائز إنسانية، بل اعتقد أن البعد الإنسانى سيكون مختفيًا تمامًا فى دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم عن العدم، أى القول بحدوث العالم.

وإذا كانت تلك المشكلة، تمس مسًا خفيفًا – كما قلت – البعد الإنسان، فإننا نجد ذلك أيضًا فى دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى. صحيح أن هذه الدراسة تدخل دخولاً مباشرًا – من أبعاد كثيرة – فى أكثر أبعادها فى المجال الإلهى، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال إلى البحث فى السببية وإثباته الأثر الإنسانى إن صح هذا التعبير، والبحث فى الغائية والربط بينها وبين السببية، كل هذه نقاط لا يصح أن نتغافلها ولا أن نصرف النظر عن دلالاتها الإنسانية. إن الدارس لنقاط الارتكاز هذه فى دراسته لكثير من المشكلات التى تدخل دخولاً مباشرًا فى البعد الإلهى، يدرك تمام الإدراك وجود بصمات إنسانية، بل محاور إنسانية على بعض زوايا هذا البعد الإلهى.

إن البعد الإنسانى، واهتمام ابن رشد بتحديد معالمه وزواياه يظهر بصورة أكثر

وضوحًا في دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة، وتركيزه على دور العقل الإنساني الذى يعتمد فى البداية على الحواس وإن كان يتخطاها حتى يصعد إلى الكلى والعقلى والمجرد وهذا ما أدى به إلى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلاً. ويظهر البعد الإنسانى فى النقد العنيف الذى وجهه ابن رشد للأشاعرة كفرقة إسلامية. إنه عدو لدود للأشاعرة، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الإنسانى يكاد يتلاشى فى مكرهم، بحيث يكاد يختفى تمامًا فى الإطار الإلهى، أو فى الوجود الإلهى.

وإذا كان ابن رشد قد بحثه فى مشكلة الخير والشر، فإننا نجده فى بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر إنه لم يرجع التمييز إلى الشرع على النحو الذى نجده عند الأشاعرة، بل أرجعه إلى العقل تقديسًا من جانبه للعقل الإنسانى ودوره فى صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الإنسانية، كما أن ابن رشد إذا كان قد حاول من جانبه البحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه كان أكثر فلاسفة العرب فى دراسته لتلك المشكلة، اهتماما بالبعد الإنسانى، ويكفى أنه تذكر أنه يعلى العقل دوامًا. وإذا قلنا العقل فإننا نقصد العقل الإنسانى أساسا وهل يستطيع الباحث أن يقول بغير ذلك وخاصة إذا وضع فى اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع، بل فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين. إن تركيز ابن رشد على الطريق البرهانى العقلى نجد فيه تأثرا من جانبه بابن باجه وإعلائه للعقل ودوره فى صياغة وجودنا الإنسانى.

بل إننا فى الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبر أغوارها إلا بين لنا – أثناء ذلك وبعد صياغة لأبعادها وزواياها – أن كلمة العقل فوق كل كلمة، وأن الإنسان ليس عاجزًا عن التصدى لها وتقديم الآراء حولها. إن الدارس للمشكلات التى تدخل فى النسق الفلسفى الرشدى يجد تقديسًا من جانبه للإنسان وإثباتًا لدوره. صحيح أننا قد نجد لديه نوعًا من الخلط بين البعد الإنسانى والبعد

الإلهـى، ولكـنه خلـط قـلما يوجـد، وخاصـة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه كان حريصًا عـلى أن يـبين لـنا بوضـوح أبعـاد الفعـل الإنسانى، وما يستطيع الإنسان أن يقوم به سـواء فـى المشـكلات التى تتعلق تعلقًا مباشرًا بالأبعاد الإلهية، أو فى تلك المشكلات الـتى نجـد أنهـا تمـثل التواجد الإنسانى، تمثل اعتمادًا رئيسيا على العقل الذى هو فـى أساسـه عقـل إنسـان، عقل ليس عاجز أو مشلولاً، ولكنه العقل ذو الاستقلالية، العقـل الإنسـانى الـذى يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذى نعيشه ونحياه.

غـير مجـد فـى يقيـنى واعـتقادى، النظر إلى فلاسفة المغرب العربى على أنهم أهملـوا فـى فلسـفاتهم الـبعد الإنسانى. إن هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا نظـرة خاطـئة فـى أساسـها وجوهـرها، نظـرة يجانـبها الصواب قلبًا وقالبًا. إنك إذا حلّلـت tuhg hglj,p] uki hfk fh[m ksjauv fHkhgfu] hTkshkn stn phgm tn []j,h أفعال المتوحد عند ابن باجة فستشعر بأن البعد الإنسانى فى حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله. إنك إذا وضعت فى اعتبارك رفع ابن طفيل مـن جانـبه لمرتـبة "هـى" فوق مرتبة "أبسال" و"سلامان"، فإن هذا يعنى فى أساسه وجوهـره، رفعًـا للعقل الإنسانى وبيانًا لمكانته الكبرى واثباتًا بأن العقل، هذا الجوهر الخـالد، لا يحـتاج إلى وصـاية. إنـك إذا تأملـت وحللـت وبحثت فى النسق المذهبى الفلسـفى الرشـدى فـإنك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصًا حرصًا تامًا على إثبات دور الإنسـان وبـيان الـثقة بـالعقل والتأكـيد عـلى أن الإنسـان ذلك الفرد المعقول يعد قـادرًا- إذا اعـتمد عـلى عقلـه - عـلى إنجـاز الكـثير مـن المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهى، أو ما تعلق منها بالمجال الإنسانى.

ومـا أحوجـنا الـيوم إلى الـنظر إلى فلسـفتنا العربية نظرة جديدة ما أحوجنا إلى بـيان دور الإنسـان فـى البناء الفلسفى والآراء الفلسفية التى قدمها لنا فلاسفة المشرق العـربى وفلاسـفة المغـرب العربى، إن محور الوجود هو الإنسان، وإذا أهملنا الإنسان

فقد تساوى لدينا الوجود والعدم. إذا أهملنا الإنسان فمعنى هذا أننا قلنا للحياة وداعًا. إن الإنسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه، فلابد إذن من التركيز على إبراز دور هذا الوجود، الوجود الإنساني. وإن من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء فى المشرق أو فى المغرب العربى، فإنه سيجد الكثير من العناصر الإنسانية البناءة والخلاقة، سيعتقد تماما أن الإنسان كان له تواجده فى فلسفاتهم ولم يكن عنصرًا غائبًا ولا كمًا مهملاً. إننا إذا كنا من جانبنا نختلف معهم فى قليل أو فى كثير من الآراء التى قالوا بها فى مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الإنسان كان ركيزة من ركائز بحوثهم الفلسفية، الإنسان كان فى دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية. وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد تأثر بآراء فلاسفة المشرق، وبآراء فيلسوفين مغربيين هما ابن باجة وابن طفيل، بالإضافة إلى تأثره بأرسطو، فإن هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أنه كان معبرًا فى فلسفته عن فكر عربى، ولكن من خلال روح غربية. نقول هذا، ونؤكد على القول به، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

الفصل الخامس

حقيقة مذهب ابن رشد العربى
من منظور غربى تنويرى



تمهيد:

أود أن أشير في بداية دراستنا لحقيقة فلسفة ابن رشد العربي من خلال منظور غربي تنويري إلى أن هدفنا ليس إبعاد ابن رشد، وفلسفته عن دائرة الإسلام، إذ لابد أن نضع في اعتبارنا أنه لا تعارض بين كون ابن رشد مسلمًا وكون فلسفته فلسفة عربية.

وهل يمكن أن نتغافل عن حقائق ثابتة نجدها في كتب السير والتراجم من جهة، وفي مؤلفات ابن رشد وشروحه من جهة أخرى؟ لقد كان ابن رشد قاضيًا، وقاضيًا للقضاة، وكتب العديد من الرسائل والكتب الفقهية ومن أبرزها كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" بالإضافة إلى وجود مؤثرات دينية في فلسفته، وإن كان قد فهمًا خاصًا يلتقي وكونه في الأساس وبالدرجة فيلسوفًا عربيًا يعد صاحب أصرح تجاه عقلي تنويري في فكرنا الفلسفي العربي من مشرقه إلى مغربه.

كان ابن رشد - وكما سيتبين لنا من خلال عرض بعض نماذج من فلسفته - ملتزمًا بخصائص الفكر الفلسفي، لم يكن مجرد مدافع عن الفكر الإسلامي ولو على الأقل عند الفرق الإسلامية، بل كان يضع في اعتباره أساسًا الالتزام بخصائص الموقف الفلسفي وذلك بصرف النظر عن اتفاقنا معه أو اختلافنا في رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها.

بل إن الخلاف بينه وبين الأشاعرة والغزالي والصوفية، كان خلافًا معبرًا في جوهره عن التزامه بشروط الموقف الفلسفي والوقفة الفلسفية، وأحسب أن الغزالي إذا كان قد التزم بتلك الوقفة، لما أدى ذلك بموقفه حول تكفير الفلاسفة في بعض الآراء التي قالوا بها. ونحن نعلم أن ابن رشد قد خالف الغزالي نظرًا لأن ابن رشد ـ كما قلنا ـ كان معبرًا في أفكاره عن الابتعاد عن مسألة التحريم والتكفير لأنه بالدرجة

الأولى كـان فيلسوفًا عربيًا ملتزمًا بالقول بأن الفكرة إنما تعد فكرة فلسفية صحيحة إذا كانت معبرة عـن الالـتزام بخصائص الفكـر الفلسـفى، لقد كان يقدم أفكاره بصرف الـنظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين وهكذا فعل الفلاسفة، فلماذا إذن نطلق على فلسفاتهم بأنها فلسفات إسلامية.

إنـنا إذا كـنا نـثير فـى دراسـتنا الـيوم قضـية تسـمية الفلسـفة التى تركها لنا أجدادنـا، وهـل نسـميها فلسـفة عربـية أم نطلـق عليها فلسفة إسلامية، فإن ذلك لا يعنى أنـنا نـود بعـث قضـية دار حولهـا الخـلاف والجـدل بين عديد من الدارسين والمهـتمين بفلسـفتنا، سـواء كـانوا باحـثين عـرب، أو كـانوا مـن الباحـثين الغربيين المستشرقين.

لا نـريد إذن من جانبنا مجرد بعث قضية أثيرت منذ نصف قرن من الزمان أو يـزيد ولكـن قصـدنا هـو التنبيه إلى عدد من الأخطاء وأوجه التعسف التى تشيع الآن وللأسف الشديد فى بلداننا العربية، والتى كان شيوعها نتيجة منتظرة ومتوقعة حين فضـل بعـض الباحثين والرواد القدامى تسمية فلسفتنا بالفلسفة الإسلامية. ويقينى أن الباحـثين والـرواد القدامى، ومنهم من لا يزال يثرى حياتنا الفلسفية بعديد من الثمار الفكـرية الرائعة، لو كانوا قد أدركوا ما ستؤدى إليه تلك التسمية مستقبلاً من مخاطر وسوء استخدام، لترددوا ألف مرة قبل استخدام مصطلح " الفلسفة الإسلامية ".

ومـن الأمـور الـتى تلفـت الـنظر أن الـرواد سـواء فى مصر أو غيرها فى بلدان العـالم والذيـن استخدموا مصطلح الفلسفة الإسلامية قد نظروا إلى الفلسفة نظرة دقيقة إلى حد كبير، وكانت عقلياتهم متفتحة، بحيث نبهوا إلى أضرار كل فكر لا عقلانى، أمـا الآن وللأسـف الشـديد فإنـنا نجـد عـند بعـض مـن يفضلون تسميتها " بالفلسفة الإسـلامية " تشجيعًا للفكر اللاعقلانى، ونشرًا للخرافة، وحشرًا لمواضيع داخل إطار فلسفتنا ليس لها صلة بالفلسفة من قريب أو من بعيد. ولنعرف بصراحة موضوعية أن أكـثر دراسـاتنا الحالـية وخاصـة مـن حيـث الـنهج، مـنهج دراسـتها، قد أصبحت

أضحوكة عند الباحثين والمستشرقين الأوربيين. وهل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية والذى يعد عدوًا لكل فكر ناضج متفتح، هو الفكر المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية فى مصر والعالم العربى وذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرجل وسذاجة بعض آرائه. نعم إن من حق المستشرقين الأوربيين أن يضحكوا على ما نطلق عليه فى عالمنا العربى بحوثًا فلسفية فى حين أنها لا تنتسب إلى الفلسفة من قريب أو من بعيد وتختلف تمامًا عن الفلسفة كما ينبغى أن تكون، قلبًا وقالبًا.

كل هذه المآسى والكوارث قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بأنها "فلسفة إسلامية" لماذا؟ لسبب بسيط جدًا وهو أن فريقًا منا قد خلط خلطًا شنيعًا بين خصائص الفكر الدينى، وخصائص الفكر الفلسفى، وأدى هذا إلى النظر إلى أفكار الفيلسوف من خلال منظور الدين، وهذا من أخطر الأشياء لأنه يؤدى إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيرًا خاطئًا. فإذا قلنا مثلاً: إن الفارابى يعد من فلاسفة الإسلام، وفلسفته تعد فلسفة إسلامية، فى حين نجد الفارابى يقول صراحة بقدم العالم، فإن البعض من أشباه الباحثين فى الفلسفة، يقوم بتأويل آراء الفارابى تأويلاً فاسدًا، لماذا؟ لأنه ينظر إليه من خلال كونه فيلسوفًا إسلاميًا وأن فلسفته تعد فلسفة إسلامية، وأن الفيلسوف الإسلامى لا يصح فى نظرهم أن يقول بقدم العالم، ومن هنا فلابد من إنطاق الفارابى بآراء لم يقل بها إطلاقًا وذلك حتى يتفق ذلك مع كونه فيلسوفًا إسلاميًا.

وهكذا إلى آخر التفسيرات والتأويلات الفاسدة والتى تعد بالمئات، وكلها تجعلنا نقول: أيتها الفلسفة التى يطلق عليها البعض منا إنها إسلامية، كم من الأخطاء والأباطيل والضلال ترتكب باسمك.

هل من المعقول أن أنظر إلى فلسفة الفيلسوف من خلال منظور التوفيق بين الدين والفلسفة، فى الوقت الذى لم ينجح فيه واحد من فلاسفة العرب فى التوفيق بينهما؟ هل يمكن أن ننسى قول ابن رشد "بالحقيقتين" أو بالحقيقة ذات الوجهين؟

لا أكون مبالغًا إذا قلت إننا نحن العرب قد أسأنا أبلغ الإساءة إلى فلسفتنا، وكان المستشرقون وما زالوا أكثر عمقًا ودقة منا فى النظر إلى فلسفتنا. لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقولة والتى نجدها عند أصحاب الفكر المتزمت، الفكر الرجعى، الفكر الذى يعد تعبيرًا عن الصعود إلى الهاوية، بل نقول بصراحة إن النظرات المتجمدة والخاطئة لفلسفتنا إنما ساعد على انتشارها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نوع من الفكر المعادى للفلسفة والذى يسود فى بعض الدول البترولية العربية.

يضاف إلى ذلك أن المناخ الفكرى السائد فى أكثر البلدان العربية إنما يعد تعبيرًا عن الترحيب بالفكر الذى لا يمكن اعتباره عقلانيًا وبالتالى الضيق بالفكر الحر، الفكر العقلانى، ولنضرب على ذلك مثالاً واحدًا. إذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيميه تقوم على الترحيب بآراء الرجل بحق وبغير حق، فإنه سيجد الأموال والجوائز تسعى إليه من أكثر البلدان البترولية. وعلى العكس من ذلك تمامًا إذا قام بتأييد الفكر العقلانى مثلاً فى ابن رشد على سبيل المثال. وهذا قد يؤدى إلى الاعتقاد بالصلة بين الغنى والتأخر الفكرى، وبين الفقر والتقدم الفكري. أليس من الملفت للنظر أننا نجد عالمنا العربى بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالى فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكرى، فى حين أن أوربا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادئ ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكرى؟

إن العبرة إذن ليست بالتسمية، فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، وإن كنا نفضل من جانبنا تسميتها: فلسفة عربية. إن مصطلح الفلسفة العربية سيجنبنا أى فهم خاطئ لفلسفتنا، سيباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة، سيجعلنا ننطلق انطلاقة إيجابية بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغى أن يكون الفهم، ونربط بينها وبين متطلبات عصرنا الحالى وما سيجيء بعده من عصور المستقبل. وكم كان أكثر المستشرقين على صواب تمامًا فى استعمالهم لمصطلح الفلسفة العربية. ومن الذى قال

إن فلاسفتنا القدامى كانوا منطلقين من نقطة بداية إسلامية. إننا لو قلنا بهذا القول الخاطئ فكيف نبرر إذن هجوم الغزالى على الفلسفة وذهابه إلى تكفير الفلاسفة فى مجموعة من الآراء التى قالوا بها. فأى الفريقين إذن هو المنطلق من بداية إسلامية؟ الفلاسفة أم الغزالى؟ إذا قلنا الفلاسفة، فمعنى هذا أن الغزالى لا صلة له بالإسلام من قريب أو من بعيد لأنه قام بتكفير من نطلق عليهم: فلاسفة الإسلام. وإذا قلنا أن الغزالى هو الذى انطلق من نقطة بداية إسلامية، فمعنى هذا أنه من الصحيح تمامًا الاعتقاد بخطأ وصف فلسفة فلاسفتنا بأنها إسلامية.

إن الحل الذى يبدو لى أنه الحل الملائم والذى يعد معبرًا عن رؤية عقلانية مستقبلية هو أن نسمى فلسفتنا بالفلسفة العربية. وأننى أعلم تمامًا ما قد يثيره هذا الرأى من ضيق فى نفوس البعض وتأويله تأويلاً فاسدًا. ولكن ينبغى أن تعلم تمامًا أن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة. فالفارابى إذا كان من أصل تركى فارسى إلا أنه يعد من فلاسفة الإسلام لأنه عاش فى ظل الحضارة العربية والدليل على ذلك أنه كتب أساسًا باللغة العربية ولو كان المعيار هو الأصل لكتب الفارابى بالفارسية. وما يقال عن الفارابى، يقال عن ابن سينا وهكذا إلى آخر الفلاسفة والذين يعد أصلهم غير عربى، ولكن أفكارهم جاءت تعبرًا عن الحضارة العربية، وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية.

إننا إذا كنا نجد من أساتذتنا أمثال مصطفى عبد الرازق، ود. إبراهيم مدكور من يفضلون مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن أساتذتنا أمثال أحمد لطفى السيد من يذهبون إلى تسميتها بالفلسفة العربية، فإننى من جانبى لا أتردد فى أن أطلق عليها مصطلح الفلسفة العربية وكفانا ما حدث من سوء فهم، وكفانا ما يلجأ إليه البعض من أوجه التعسف وإطلاق الأحكام غير الواضحة والتى تذكرنا بالكلمات المتقاطعة. وإذا كنا لا نطلق على علم الهندسة مثلاً، أنها هندسة مسيحية أو هندسة إسلامية. وإذا كنا لا نطلق على علم النفس، علم نفس مسيحى أو علم نفس إسلامى، لأن

الهندسة هي الهندسة في حد ذاتها، وعلم النفس هو علم النفس في حد ذاته، فلماذا إذن نطلق على فلسفتنا مصطلح الفلسفة الإسلامية؟ إن فلسفتنا فلسفة عربية قلبًا وقالبًا. وهذا هو الصحيح فيما أعتقد به وأدافع عنه، تمامًا كما نقول فلسفة إنجليزية وفلسفة ألمانية وفلسفة فرنسية، وغير مجد في يقيني واعتقادي الإصرار على تسميتها بالفلسفة الإسلامية مع ما في التسمية من أخطاء، وأن كان أكثرهم لا يعلمون.

لابد إذن من تحديد مجال الفلسفة وذلك حتى لا نقع في أخطاء لا حصر لها. وأعتقد من جانبي أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد جانبه الصواب حين رأى أن علم أصول الفقه يعد مبحثًا من مباحث الفلسفة. لقد أدى هذا الرأي إلى أخطاء لا حصر لها، إذ لا نجد صلة بين خصائص الفكر الفلسفي وخصائص علم أصول الفقه.

شروح ابن رشد على أرسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية:

إذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أننا سندرس مجموعة من آراء ابن رشد والتي تعد معبرة عن كون فلسفتنا إنما هي في أساسها وجوهرها تعد فلسفة عربية، فإننا نجد من الضروري القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية، يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع في اعتباره، أهمية شروح ابن رشد على أرسطو. إنه يعد واجبًا علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب واحد من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلابد لنا من الرجوع إلى شروحه. ودليلنا على ذلك أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما نجد بين تضاعيفها نقدًا حرًا جريئًا للمتكلمين وغيرهم من مفكري العرب. وطالما نجد فيها أيضًا دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال أن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية، إذ أن العادة قد

جرت على أن المفكر حين يؤلف كتابًا يودعه أفكاره الخاصة، وحين يشرح أو يفسر كتابًا لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضع الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تمامًا عن ذلك. فهو:

أولاً: يبدى إعجابه الشديد بأرسطو كما سيتبين لنا بعد قليل.

وثانيًا: نجد بين ثنايا مؤلفاته تأكيدًا لما يذهب إليه في شروحه على أرسطو.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف وبحيث نضمها إلى مؤلفاته إذ أردنا فهم فلسفته فهمًا دقيقًا، بل إن مؤلفاته تعد من بعض الزوايا، أقل أهمية من شروحه.

نوضح ذلك بالقول إن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم في عصرهم قبل البدء في تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلاً لكتابة " فصل المقال " و " مناهج الأدلة" وهذان الكتابان طالما احتفلنا بهما وبالغنا في بيان عمقهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتابة " تهافت التهافت " إنما كان الهدف الأساسى منه مجرد الرد على الغزالى، بمعنى أنه يتضمن عرضًا نقديًا.

ونود أن نشير من جانبنا في معرض دعوتنا إلى هذا المنهج الذى قلنا إنه يتمثل في المطالبة بالرجوع إلى شروح الفيلسوف على أرسطو، إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب بل نحسب أنه كان صادرًا عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله في أكثر نظرياته فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئًا لأنه اتبع المنهج البرهاني. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان ـ كما سيتضح بعد قليل ـ استطعنا القول بلا أدنى تردد إن شروحه هذه تعنى جزءًا لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهمًا

لهـا وتـأويلاً مـن خـلال تلاخيصـه وشـروحه على أرسطو بوجه خاص، بل لابد أن نسـتمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره. فهو دائمًا ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصـة فى سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يـتجاوز التفسـير والتعلـيق ويـتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولا سيما فى معـرض رده عـلى الأشـاعرة بصـفة خاصـة والمتكـلمين على وجه العموم ونستطيع أن نؤكـد ذلـك مـن جانب آخر. إننا إذا تعمقنا فى شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغـزى غايـة فى الدلالة. هذا المغزى يتمثل فى أنه إذا كان ينقد رأيًا من الآراء فذلك لأنـه لا يـتفق مـع فلسفته ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التى قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييدًا ظاهرًا.

نضرب على ذلك مثالاً واضحًا من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشـد فـى تلخـيص السـماع الطبـيعى لأرسطو: "إن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتـب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التى يقتضيها مذهبه أعنى أوثقها ونحذف مـا فـيها مـن مذاهـب غـيره القدمـاء إذا كانـت قلـيلة الإقـناع وغير نافعة فى معرفة مذهـبه، وإنمـا اعـتمدنا نقل هذا الرأى من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعًا وأثبت حجة، وكان الذى حركنا إلى هذا أن كثيرًا من الناس يتعاطون الـرد عـلى مذهـب أرسـطو مـن غـير أن يقفـوا على حقيقة مذهبه فيكون سببًا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده.

يحـاول ابـن رشـد إذن كمـا سبق أن أشرنا الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهورًا بيِّنًا من خلال شروحه وتفاسيره ومن خلال مؤلفاته أيضًا. وإذا كنا ندعو مـن جانبـنا الـيوم إلى منهج جديد يتمثل فى الاعتقاد ـ كما قلنا ـ على شروحه بصفة خاصـة، فـإن تحـت يدنـا الكـثير مـن النصوص التى تنهض دليلاً على تأييد دعوتنا الـيوم وقـد آن لـنا معشـر المشـتغلين بالفكر الفلسفى العربى أن نبحث فى فلسفة ابن رشـد بحـثًا يـنظر إليهـا من منظور يختلف عن ذلك المنظور الذى بحثت فلسفته على

أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدى الذى يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، من خلال بيان مدى اتفاقها أو اختلافها مع الجانب الديني. نعم إنه يعد فيلسوفًا عربيًا، ولكن من منطلق روح غربية.

طريقة البرهان:

إذا كان ابن رشد ـ كما اتضح لنا ـ يؤيد أرسطو دون غيره فإن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان ـ كما قلنا ـ ومحاولته الارتقاع إلى هذا المستوى البرهانى هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى، مبينًا أن الكثيرًا من أقوالهم لا تعدو كونها طرقًا إقناعية أو على أحسن الفروض طرقًا جدلية، وكل من الطريقتين تعدان فى مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم ونؤكد على قولنا هذا. وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التى تقطع بذلك قطعًا لا مجال للشك فيه. فهو يقول فى تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو: "فليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان".

وإذا قال قائل بأن هذا القول فى مدلوله يعد قولاً أرسطيًا، فإننا من جانبنا نسوق قولاً من «تهافت التهافت» لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: " أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»، كما يقول فى معرض تفضيله الطريق البرهانى على ما عداه من طرق أخرى: «إن الأقاويل البرهانية قليلة جدًا حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن، والدرر الخالص من سائر الجواهر» كما يقول فيلسوفنا أيضًا فى معرض رده على الغزالى «إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان. بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة».

ابن رشد يقول هذا فى مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو. استمع إليه يقول فى تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو ـ فى معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساسًا فيما يرى أهل جدل لا برهان ـ يقول فيلسوفنا : «فأنه لما كان هذا العلم ـ سيقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادئ الأُوَل أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»[1].

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين ويرتضى لنفسه طريقًا ثالثًا، فهو ينقد الأدلة الخطابية ـ وهذا هو الطريق الأول ـ لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعى فى جوانب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينفذ أيضًا الأدلة الجدلية، وهذا هو الطريق الثانى ـ إذ أنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف نقده لأصحاب المسلك الإقناعى. فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة.

أما الطريق الثالث ـ وهو كما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه ـ فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغى أن يكون كذلك. وابن رشد يؤدى المسلك البرهانى أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلاً، والمبادئ التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أى فيلسوف التخلى عنها فى بحثه فى قضايا الفلسفة.

---

(١) انظر: فى تفضيل ذلك كله فى كتابنا "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص٥٠ وما بعدها، وكتابنا: المنهج النقدى فى فلسقة ابن رشد. وكتابنا: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية. وأيضًا كتابنا: ثورة العقل فى الفلسفة العربية.

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وجدنا ابن رشد يقول: إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علمًا حقيقيًا متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجودة لوجوده، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة.

كما يذهب إلى أنه كان من الضرورى أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود ـ إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع ـ فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعًا: أى علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه.

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرّف بالعقل وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها، ودليل هذا أن النتيجة الضرورية ـ فيما يرى ابن رشد ـ لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية. وإذ كان من شروط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أى غير مستحيلة ولا متغيرة.

نظرية المعرفة:

قلنا إن ابن رشد قد ارتضى طريق للبرهان مستمدًا أساسه من أرسطو وذلك من خلال شروحه، ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية. وهذا يؤدى بنا إلى التأكيد على القول بضرورة الاعتماد أساسًا على الشروح، وبحيث إننا إذا وجدنا ثمة تعارض بين قضاياه التى بثها فى تضاعيف شروحه وقضاياه التى ذهب إليها فى مؤلفاته فإن الأساس عندنا هو الشروح لا المؤلفات، التى لا يخفى – كما قلنا – أن بعض ما فيها قد وضع لظروف وأسباب تاريخية.

وإذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التى ذكرها ابن رشد والتى تهدينا إلى الطريق الذى ارتضاه، فإننا أيضًا إذا رجعنا إلى الأسس الرئيسية التى تحكم

نظـرياته وجدنـا صدق ذلك. بمعنى أنه من السهل علينا رد عناصر فلسفته إلى مبادئ استقاها عـن أرسـطو وتوصـل إلـيها ـ كمـا قلنا ـ من خلال قيامه بالشروح والتفسير. مقدمـًا لـنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره، ويمكن أن ندلل على ذلك بأمـثلة موجزة غاية الإيجاز قاصدين من ذلك الدعوة إلى تجاوز ذلك الطريق التقليدى والذى طالما بحثت فلسفته على أساسه، ومن بينها نظرية المعرفـة.

فهـو مـثلاً فـى هذه النظرية يتجاوز المعرفة الحسية ليصل إلى المعرفة العقلية، طـبقًا لـما يقـول بـه من تدرج الوظائف العقلية، وبناء على رأيـه الذى يذهب فيه إلى أن المعقولات تستند إلى المحسوسات.

وهـذا إن دلـنا عـلى شـىء فإنمـا يدلـنا عـلى أن فيلسوفنا شأنه فى ذلك شأن أرسـطو، يصـعد مـن الحسـى إلى العقـلى ومـن الجـزئى إلى الكلى، فليس العلم علمًا للمعـنى الكـلى، ولكـنه عـلم للجزئـيات بـنحو كـلى يتمـثل فـى قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد.

مـن هـذه الـنقطة ـ فـيما نعتقد ـ يبدأ ابن رشد فى بيان رأيه فى مشكلة غاية فـى الأهمـيـة لعبـت دورًا مهمًـا عند فلاسفة ومتصوفة العرب، فإذا كنا نجد طريقين للاتصـال: اتصـال يـبدأ بالمحسوسـات حـتى يصـل إلى حصـول المعقولات فى عقلنا واتصـال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإن ابن رشد يقول بالطـريق الأول وذلـك طبقـًا لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى تصـل إلى المعقـولات، أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة منكـرًا طريق التصوف، وذلك ـ كمـا قلـنا ـ يتمثل فى إعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.

العلاقات بين الأسباب والمسببات:

قلـنا إن ابـن رشـد قـد بحـث فـى مجـالات وموضوعات عديدة وإذا أردنا أن

ننتقل من البحث فى المعرفة إلى البحث فى الوجود عند ابن رشد وجدنا أنه كلما انتصر للعقل فى بحثه فى المعرفة، فإنه فعل ذلك حين بحث فى الوجود. لقد ابتعد ابتعادًا تامًا عن كل رأى لا يتفق مع العقل.

وإذا كان البحث فى الوجود يعد بحثًا متشعب الجوانب، فإننا سنقتصر على بعض الشرائح أو الجوانب فى جوانب بحثه فى الوجود.

فالواقع أن الدارس للفكر الفلسفى العربى يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاهًا عقليًا كابن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة والغزالى يذهبون إلى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، بل ترجع إلى مجرد العادة، والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر فى الأشياء بطريقة مباشرة وإرادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شىء ممكن بالنسبة لله تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله. ومعنى هذا أن نفى القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك، وبدل العادة وخلق عرضًا بدلاً من عرض آخر، وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هى إلا خرق للعادة.

هذه أدلة تنهض على نفى القاعدة السببية، أى عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها. وهم لهذا يؤكدون باستمرار على ما يسمونه بالعلة الأولى، أما ما يسمى بالعلل القريبة بأنهم لا يعترفون بها إذ من الممكن أن يحدث الشبع رغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة، ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذى يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها.

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفى القاعدة السببية، فإن الغزالى قد تأثر بهم

أكبر تأثر، بحيث إن موقفه فى هذا المجال يعد موقفًا أشعريًا قلبًا وقالبًا. فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبى الحسين الأشعرى والباقلانى، فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، إنما هو اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

وقد عرض الغزالى موقفه الذى سار فيه على نهج الأشاعرة، فى عديد من كتبه كالمنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة، لكى يبين لنا أنه من الجائز مثلاً وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقاة النار.

هذا عن التيار الأشعرى الذى تابعه الغزالى، فما هو موقف فيلسوفنا ابن رشد؟ لقد اهتم ابن رشد اهتمامًا كبيرًا بالبحث فى هذا المجال لأنه يتعلق تعلقًا تامًا بنظرته إلى الوجود. ونستطيع أن نقول إن نظرة ابن رشد لمشكلة السببية تعد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ انتصارًا للعقل، ويتمثل هذا الانتصار للعقل سواء فى الجانب النقدى الذى اهتم فيه ابن رشد بنقد الأشاعرة والغزالى، أو فى الجانب الإيجابى الذى عبر فيه عن موقفه. ولنقف الآن وقفة قصيرة عند هذا المجال، مجال السببية عند ابن رشد، حتى يتبين لنا كيف انتصر ابن رشد للعقل.

لقد كان ابن رشد حريصًا على نقد رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا ـ كما ذكرنا ـ بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إن أقوالهم فى نظره تعد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله. ومن هنا يكون إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولكن ماذا يعنى ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية حتى ينقد الأشاعرة؟

إنه يعنى أننا نتصرف فى حياتنا بناء على أن لكل شيء طبيعة ثابتة.

فطبيعة الماء هي البرودة وشرب الماء لابد أن يؤدى إلى الارتواء. فإذا قلنا إنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة فإن هذا يعنى أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأفعالنا.

ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن نجد لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معينًا. فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق، فإن هذا يؤدى إلى الاحتراق ضرورة.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد يبين لنا أن موقفه يعد موقفًا متفقًا مع الدين إذ أن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، والاعتقاد بأن لكل شيء طبيعة معينة وخاصية محددة، سيؤدى بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية والغائية في هذا الكون. يقول الله تعالى: «صُنْعَ الله الذى اتقن كل شيء» ويقول تعالى: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور».

قلنا إن نظرة ابن رشد في هذا المجال تعد انتصارًا للعقل، إذ أنه بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ذهب إلى أن من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات، إذ أن العقل ليس شيئًا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وبهذا ينتهى ابن رشد إلى الربط بين السبب والعقل، فالحكمة هي معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل. ومن هنا لا تكون الآراء التى ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل وهذا السبب الرئيسى الذى دفع ابن رشد إلى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم معبرًا عن انتصار العقل في هذا المجال من المجالات الفلسفية التى يبحث فيها.

قِدَم العالم:

هـذا عن مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات، فإذا انتقلنا إلى مثال ثان من بـين عشـرات الأمـثلة التى تنهض على تأكيده الاتجاه الأرسطى ومحاولة الوصول إلى الطريق البرهانى اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هـذا المـثال يـبدو فـى أدلـته على قدم العالم والتى فنـد بها اعتراضات الغزالى التى تقوم على القول بحدوث العالم، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ففـى الدلـيل الأول نـراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليلـه على فكرة الحركة الأرسـطية، وهـو بذلـك قـد ابـتعد عن الطريق الجدلى والإقناعى حتى يصل إلى مرتبة الـبرهان بحيـث يـبدو لـنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة بـين الطـرق الـثلاث مخـتارًا منها الطريق الثالث الذى يعده أكثر الطرق سموًا ويقينـًا وهو طريق البرهان كما قلنا.

أمـا الدلـيل الـثانى فيقـيمـه عـلى فكـرة الـزمان. وإذا تعمقـنا فـى دراسة هذا التحليل وجدنا تأثرًا بأرسطو إلى حد كبير. إذ أنه يربط دائمـًا بين آراء أرسطو وآرائه هو فى الطبيعة الضرورية لكل موجـود.

وفـى الدلـيل الثالـث يـناقش فيلسـوفنا فكـرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضـها تمامـًا. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لا يتغير أبدًا.

أمـا فـى الدلـيل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محلل قابل للشـىء الممكـن ذاهـبـًا إلى انـه لا يمكن أن يتكون شىء عن لا شىء فان معنى التكون هـو انقـلاب الشـىء وتغـيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون عـدم الشـىء هـو الذى يتحول وجودًا ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون.

إن فيلسوفنا العربى ابن رشد والمعبر عن روح غربية، إذا كان قد انتقل ـ كما أشرنا ـ إلى دار الخلود فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، فإننا تخليدًا لذكراه لابد وأن نشير إلى بعض الدروس التى تمكن الاستفادة منها فى حياتنا التى نحياها، أى حياتنا الفكرية، وذلك بعد أن أشرنا إلى بعض نماذج فكره كفيلسوف عربى، فإذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كالتراث والأصالة والمعاصرة والتجديد، وموقفنا من الحضارة الغربية، وموقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين، أقول إذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضايا والجوانب، فانه من الضرورى ـ فيما أرى من جانبى ـ الرجوع إلى تراث هذا الفيلسوف ابن رشد، إذ أننى اعتقد ان الآراء التى قال بها تفيدنا غاية الفائدة فى تحديد موقفنا من أكثر هذه القضايا.

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق، نسقًا فلسفيًا محكمًا يعد تعبيرًا عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل فى التوصل إلى الآراء التى يتكون منها نسقه الفلسفى جهدًا، وجهدًا كبيرًا. وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء فى أوربا أو فى بلداننا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضًا. بل إن هذه المعارضة فى حد ذاتها تعد دليلا ودليلا قويًا على أن آراءه كانت وما زالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مغلق وكان ابن رشد بهذا كله جديرًا بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه.

ويقينى إن أى دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه، إذا كان منصفاً وموضوعياً فى أحكامه تخطى أو تجاوز أراء هذا الفيلسوف الممتاز التفكير سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الإيجابي. هذا الفيلسوف الذى قدر له أن يكون أخر فلاسفة المغرب العربى، بل أخر فلاسفة العرب، بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة وكلمة الفيلسوف.

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة، وإذا أردنا وصل ما أنقطع، أى أن نجد مستقبلاً فلاسفة فى وطننا

العربى، فلا مفر فيما يبدو لنا لمن تدبر أراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة، وكم فى فلسفته من أراء مازلنا بعد القرن العشرين فى حاجة ماسة إليها. إن فلسفة تعد تعبيراً واضحاً عن حوار الحضارات.

ويكفى فيلسوفنا فخراً أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أى عظمة أخرى. يكفى فيلسوفنا فخراً أن فلسفته لم تكن محصورة فى نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفى فى حد ذاته وبصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى ابن رشد كمجرد فيلسوف إسلامى، فان هذه النظرة تعد خاطئة قلبا وقالبا ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للغزالى وكيف أن منطلقات ابن رشد، تختلف اختلافا جذريا عن منطلقات الغزالى فإذا حصرنا الفلسفة العربية فى النطاق التوفيقى فكيف نبرر أذن هجوم الغزالى ولجوئه إلى تفكير الفلاسفة؟.

إن ابن رشد إذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب فى المشرق العربى وفى المغرب العربى والذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهبا لا نستطيع أن نقول أنه يعد مجرد صدى لأراء من سبقوه، بل كان تعبيراً من جانبه عن أراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يعد ـ فيما نرى من جانبنا ـ أكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معًا وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

غير مجد فى ملتى واعتقادى إهمال فكر هذا الفيلسوف من الأمور التى يؤسف لها أننا فى عالمنا العربى لم نستفد بعد من دروسه الاستفادة الكاملة. هذا على الرغم من أن أوروبا قد استفادت من آراء هذا الفيلسوف واستوعبت دروسه جيدًا. لقد أدت آراؤه العلمية والعقلية إلى التقدم الفكرى لأوروبا التى أخذت بآرائه فى حين تأخر الشرق بوجه عام لأنه كان عالة على الغزالى، هذا المفكر الذى حشر حشرًا فى زمرة الفلاسفة وقال بآراء غير عقلية.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أى الربط بين تقدم أوروبا وفكر ابن رشد من جهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالى من جهة أخرى. فهل استفدنا جيدًا من هذا الدرس؟ واقعنا الفكرى اليوم يقول إننا لم نستفد شيئًا.

إن عالمنا العربى اليوم من مشرقه إلى مغربه تسوده وتسيطر عليه اتجاهات غير عقلية اتجاهات تدخل فى مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تمامًا دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا ابن رشد.

إننا نعانى اليوم من فقر فكرى واضح، نعانى من جدب عقلى، وأعتقد اعتقادًا راسخًا انه بالإمكان تجنب هذا الفقر الفكرى والابتعاد عن حالة الجدب العقلى بالرجوع إلى فلسفة ابن رشد التى كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل.

لقد ترك لنا ابن رشد كتبًا ورسائل فى مجال الفقه، وقد بحث فى مجال الفقه من خلال منظور عقلانى. وقد آن لنا - بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكرى - الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منجهه فى هذا المجال.

لقد اشتغل ابن رشد بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدمنا الكثير من الآراء العملية فى هذا المجال. وأقدام ابن رشد على التأليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن فى عالمنا العربى من تيارات تسخر من العلم، تسخر من الحضارة. إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قدر لها الاستمرار والنمو، فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم وستلحق بنا لعنة السماء.

لقد دعا ابن رشد من خلال أكثر كتبه إلى الانفتاح والاستفادة من أفكار الأمم الأخرى وما أحوجنا الآن إلى تلك الدعوة. إنه كما قلنا يعد فيلسوفًا عربيًا، ولكنه يمثل روحًا غربية.

أقول إننا الآن وفى أمس الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى. عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التى تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة، عقول العصر الحجرى، والتى تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من الظلمات. نعم مازلنا نجد بيننا فى بلدانا العربية وفى الوقت الذى نحن فى أمس الحاجة إلى الانفتاح عليه علم الغرب وحضارة الغرب، أقول مازلنا نجد بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكرى وكأنه كفر فهل بعد هذا نطمع فى التقدم، أى تقدم.

إننى أعتقد اعتقادًا راسخًا بأننا إذا كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق، صوت ابن رشد وهو ينادى فى كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صوابًا قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب ، نبهنا إليه، لكان الحال غير الحال، هذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغى أن نستوعب هذا الدرس جيدًا ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى تلك الحالة التى يرثى لها.

نعم لقد حذَّرَنا ابن رشد من كل دعوة لاتقوم على العقل، ونبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلاً كفرقة من الفرق الكلامية التى تعد مسئولة عن طرح العقل جانبًا بل السخرية منه. فهل نفهم الآن ما نبَّهنا إليه. أننا لم نفهم شيئًا فوقعنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل وإذا ابتعدنا عن العقل، فمعنى ذلك الوقوع فى اللامعقول، بل أقول الوقوع فى الخرافة والأساطير.

رحم الله ابن رشد الذى حذرنا من أخطاء ومغالطات مفكر كالغزالي. فهل استمعنا اليوم إلى تحذيره؟

إننا اليوم إذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما، أما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد، أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة، فيقينى أننا لابد وأن نختار الطريق الأول الذى دعانا إليه ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون، دعانا إلى

هـذا الطـريق منـبهـًا ومحـذرًا مـن مخاطـر الطـريق الـثانى، الطـريق المظـلم، الطريق المسدود، الطريق المغلق.

وإذا أردنـا لأنفسـنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى، فينبغى علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمـنا العـربى، هـذا مـا نقولـه اليوم ونحن نحلل هوية فكر ابن رشد، هوية فلسفتنا وكيف أنها أساسـًا تعد فلسفة عربية حتى لا ننظر إليها من خلال المنظور التوفيقى، المـنظور الـذى باعد بيننا وبين الالتزام بخصائص الفكر الفلسفي. فهل يا ترى سيجد هـذا القـول مـن جانبـنا صداه، هل سيجد آذانـًا صاغية فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربـه؟

من ابن رشد إلى فكرنا المعاصر:

مـن المؤسـف له أنـنا نبحـث اليوم عن حلول للكثير من مشكلاتنا، فى الوقت الـذى قـدم لـنا فيه ابن رشد ومنذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

إنـنا نـتحدث الـيوم عـن قضـايا التـنوير، قضـايا الـتطرف والإرهاب، وقضايا الأصـالة والمعاصـرة، ومـا يرتـبط بهـا من الحديث عند بعض أشباه الكتاب عن الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الغربيـة.

غير مجد فى ملتى واعتقادى إهمال تراث هذا المفكر العربى الكبير، لقد كتب مـا كتـب لكـى نستفيد مـنه نحـن العـرب، لا لكـى يوضـع تراثه فى زوايا الإهمال والنسـيان، لقـد تقدمت أوروبا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجـًا لها وقامت فى أوروبا حـركة رشـدية قويـة، أمـا نحـن العـرب قـد أصابنا التأخر لأن النموذج، كان عندنا يتمـثل فـى مجموعة من المفكرين التقليديين والذين يعبر فكرهم عن الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهـاوية أمثال الغزالى والأشاعرة وابن تيميـة.



كـان ابـن رشد حريصًا فى تناوله لعديد من المشكلات التى تصدى لدراستها، عـلى الالتزام بالعقل ومنهجه. لقد دعانا إلى تأويل النص الديني. ويقينى أننا إذا كنا قـد التزمـنا بدعوتـه لأصبح حالـنا غـير الحـال. إن هـذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العمـلاق تعد دعوة تنويرية فى المقام الأول وتكشف عن أغاليط وأكاذيب دعاة السلفية والأصـولية الذيـن يـريدون لـنا البكاء على الأطلال والرجوع إلى حياة العصر الحجرى وذلك تحت تأثير البترول وسحر الدولار.

دعانـا ابـن رشـد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدعـوة لكانـت أمتـنا العربـية قـد تقدمت تقدمًا هائلاً فى مجال الفكر ومجال الثقافة بوجـه عـام وتحقـق لهـا التـنوير الذى نتطلع إليه جميعًا نحن أبناء الأمة العربية من مشـرقها إلى مغربها، من أقصاها إلى أقصاها، ولكننا للأسف الشديد وما زلنا نتحدث عـن كائـنات خرافـية هلامـية وعـن أشـياء لا معقولـة. لقـد شاع ذلك فى العديد مما يسـوّده البعض منا حين يكتب ما يكتب... شاع فى أحاديثنا أيضًا وذلك حين نخلط بـين العـلم والديـن، ونقـول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامى وعلم للكفار والعياذ بالله والويل كل الويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة قلبًا وقالبًا وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضًا.

لقـد سـخرنا مـن ابـن رشد صاحب نظرية الحقيقتين والتى فتحت الطرق أمام الفكـر العـلمى العقلانـى الذى نحن فى أمس الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد وهـو الفقـيه والقاضـى البارع والذى رأى أن الإسلام ليس فيه ما يسمى برجل الدين. أهملـنا دعوتـه وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يـرثى لهـا. ولـن نفـيق من تلك الحالة إلا بأن نقوم بدك أرض التقليد دكًا. لن نسلك طـريق الصـواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التى تقـوم عـلى تقديـس العقـل، أشـرف مـا خلقـه الله فـى الإنسان بحيث نجعله معيارًا

وأساسًا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى وكأنه قطعة من أوروبا التى تعد معبرة عن السلوك الحضارى المتطور.

لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل، ومن هنا فلا يؤدى بنا إلى وجود فلاسفة مستقبلاً، سيؤدى بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام، وما فيه من عمى وحيرة واغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. عار علينا حين نهمل تراث ابن رشد عميد الفلسفة العقلية، التراث الذى يجب أن نبدأ منه كطريق لحل قضية الأصالة والمعاصرة. التراث الرشدى الذى يعد نورًا على نور وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب علينا فى حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية والعقلية لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون، كأنه كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة والتى تعد دعوتها جهلاً على جهل، كأنه كان يتوقع ما سيجئ عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقليًا حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدثون عن غزو فكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم وكأنهم مثل الدون كيشوت فى محاربة طواحين الهواء.

قام ابن رشد بنقد أفكار الغزالى الخاطئة.. نقد أفكار الأشاعرة الفاسدة، وعبر من خلال نقده عن إيمان بالعقل بغير حدود، إيمان بأنه من الضرورى من أن نتفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تمامًا كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين لقد بين لنا أن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين كان يشعر فى أعماقه بالأثر السيئ الذى يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أى بعض الفقهاء. ولذلك نجده وهو الفقيه يقول فى كتابه «فصل المقال»: «فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا».

والواقع أن ابن رشد عن طريق حسه النقدى الدقيق، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور فى الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات ابن رشد.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات والتى أساء فهمها فى العصر الحديث، أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حشروا حشرًا فى دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين، ومن النادر أن تجد عربيًا فى العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، فى الوقت الذى نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان، ولو كان ابن رشد قد ولد فى بلدة أوروبية لأقاموا له التماثيل فى كل مكان. واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفًا عربيًا، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعًا عن طريق العقل وتضييقًا لمساحته، وبحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذهبى الطريق الذى يقوم على تقديس العقل.

لا مفر إذن من إقامة طريق مستقبلنا على الإيمان بطريق العقل. الطريق الذى آمن به ابن رشد أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، وبحيث يكون الطريق العقلى أو الطريق الرشدى هو المنارة التى نعتصم بها وبحيث تهدينا إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا العربية. ويقينى بأننا سنجد فى دروس ابن رشد الخير كل الخير سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربى ابن رشد الذى قضى حياته مدافعًا عن الفكر وأهله والعقل وأصحابه، فمن واجبنا إذن أن نعمل على الاستفادة من الدروس التى تركها لنا، إننا من خلال مؤلفاته "كفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ومناهج الأدلة فى عقائد الملة، و"تهافت التهافت" والذى

كشف فيه عن مغالطات الغزالى وما أكثرها، إننى لا أتردد فى القول بأننا نستطيع أن نغرس فى نفوسنا العديد من القيم البناءة ومن بينها السعى بكل قوة نحو تأويل النص وعدم الوقوف عند ظاهر الشيء والتمسك بالنقد البناء، وفتح النوافذ حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة وحتى لا يخنقنا الهواء الراكد، فتح النوافذ أمام كل التيارات والأفكار التى توجد فى كل بلدان العالم شرقًا وغربًا.

لقد دعانا ابن رشد إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب أرسطو وكأنه يريد أن يبين لنا أن الثقافة المحلية وحدها تعد تعبيرًا عن الطريق المظلم تعد تعبيرًا عن العدم. ألم يقل ابن سينا فى مناجاته لله تعالى "فالق ظلمة العدم بنور الوجود" أن هذا يعنى ارتباط العدم بالظلام وارتباط الوجود بالنور.

فلنحتفل بأفكار أعظم فلاسفتنا ابن رشد، ولنقل لأفكار الغزالى والأشاعرة وابن تيمية: وداعًا؛ تلك الأفكار التقليدية الجامدة والتى لا نحتاج إليها. يجب أن نضع فى اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو: الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية، وكلها دروس استفدناها من ابن رشد.

لقد كتب فيلسوفنا العربى ما كتب، وكأنه كان معبرًا عن قضية اليوم، قضية حوار الحضارات، ويقينى أننا سنجد فى دروسه الفلسفية، العديد من الأفكار التى تعد ثرية غاية الثراء، عميقة غاية العمق.



بعض مصادر ومراجع الدراسة

أ- عربية

- ابن رشد: فضل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة.
- ابن رشد: تهافت التهافت.
- ابن رشد: تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن رشد: تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن رشد: تلخيص كتب السماع الطيعى لأرسطو.
- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
- ابن طفيل: حي بن يقظان.
- عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقي: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقي: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية.
- عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويرى).
- عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق.
- عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطرق نحو المستقبل.
- عاطف العراقي: ثورة العقل فى الفلسفة العربية.
- عاطف العراقي: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل.
- عاطف العراقي: ثورة النقد فى عالم الإدب والفلسفةوالسياسة.
- ابن أبى اصيبة: عيون الأدباء فى طبقات الأطباء.
- ابن سينا: الشفاء (القسم لإلهى)
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات.

- ابن سينا : النجاة ،
- أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة.
- الغزالى : مقاصد الفلاسفة.
- الغزالى : المنقذ من الضلال.
- الغزالى : تهافت الفلاسفة.
- الغارابى : آراء أهل المدنية الفاضلة.
- الفارابى : كتاب الحروف.
- الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى.

ب - أجنبية

- E.Gilson: History of christian philosophy.
- Munk: Melanges de la philosophie, juive et. Arabe.
- : Arabic thought and its place in history.
- Allard (M): Le rationalisme de Averroes.
-
- Aristotle: The logic.
- Brehier (E): La philosophie deu moyen age.
- Gauthier: Ibn Rochd (averroes).
- Plato: The republic.
- Russell (B): istory of western philosophy.
- Wulf: History of mediseval philosophy.
- Taylor (H.O): The Mediaeval mind.

فهرس

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية





طبعة خاصة

بمناسبة ندوة ابن رشد

نهاية قرن و بداية قرن

